WISSEN UND WIRKEN

DIE LEUGNUNG DER GESCHICHTLICHKEIT JESU

IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

VON

ARTHUR DREWS

VERLEGT BEI G. BRAUN
KARLSRUHE IN BADEN 1926

Wissen und Wirken

Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens

Tiefer als in aller wirtschaftlichen Bedrängnis wurzelt die seelische Not unserer Zeit in der Zusammenhanglosigkeit und Ziellosigkeit des Lebens, in der Veräußerlichung des Denkens und Wollens, in der erzwungenen Fachbeschränktheit und geistigen Enge, im fremden Auseinanderlaufen an sich wertvoller Bestrebungen. Aber schlaffer Untergangsstimmung zum Trotz regen sich ringsum lebendige Kräfte, die auf eine Überwindung der Vereinzelung, auf neue geistige Gemeinschaftsbildung hindrängen und die ihre Hoffnung und Stärke aus der in der Gärung unserer Tage sich allenthalben andeutenden inneren Umbildung der ganzen Welt- und Lebensanschauung schöpfen. In den Dienst solcher Verständigung über die Ziele und Wege zeitgenössischer Kultur will die Sammlung »Wissen und Wirken« treten. Sie will durch Zusammenarbeit hierauf eingestellter Männer und Frauen mithelfen, daß dem eingehegten Fachmenschen unserer Zeit aus dem Erfassen der Grundfragen anderer Wissens- und Lebensgebiete, aus dem Miterleben des geistigen Kampfes der Gegenwart in Wissen, Kunst, Religion, gesellschaftlichem Wirken wieder innere Einheit des Menschtums erwachse, daß wieder über einer Gemeinschaft gegenwartsbewußt Schaffender ein ewiger Sinn des Geschehens aufleuchte.

Abgeschlossene Einzeldarstellungen sollen in philosophischem Geiste Grundfragen behandeln. Dem außerhalb eines Gebiets Stehenden werden der Kenner und Forscher die Zusammenhänge, die beherrschenden Richtungen der Fragestellung zeigen, die jenem in der verwirrenden Vielheit der Erscheinungen entgehen. In schlichter Sprache wird das Wesen des Gegenstandes herausgearbeitet, das sonst hinter dem Dorngestrüpp einer Fachgeheimsprache verborgen bleibt. Gute Form — und trotzdem zuverlässiger Inhalt. Keine bequeme »Popularisierung«, sondern Mitdenken fordernde, zielweisende »Einführung«. Nicht »Wissenschaft für Jedermann«, sondern neues Wissen für den, der schon wissenschaftlich denken gelernt hat. Kein »kleines Lehrbuch« und erst recht kein Lehrbuchauszug; das heißt aber: keine Stoffanhäufung, kein Streben nach Vollständigkeit und gleichmäßiger Behandlung, sondern klare Strichführung und zweckmäßige Auswahl des Erforderlichen. Lieber gut gestellte Fragen, als ungenügend durchschaubare Antworten. Über das Gebotene hinaus werden dem Leser die Mittel gezeigt zu weiterer Vertiefung des Erworbenen.

Wissen und Wirken

Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens

Herausgeber
Priv.-Doz. Prof. Dr. E. Ungerer

33. Band

Dr. Arthur Drews

Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart

1926

VERLAG G. BRAUN IN KARLSRUHE

Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu

in Vergangenheit und Gegenwart

Von

Dr. Arthur Drews

a. o. Prof. an der Technischen Hochschule in Karlsruhe

1865-

1926

VERLAG G. BRAUN IN KARLSRUHE

232.99S
D822l
80291

Alle Rechte
auch das der Übersetzung
vorbehalten

Americ. Copyright
by
G. Braun
vorm. G. Braunsche Hofbuchdruckerei und Verlag, G. m. b. H.
Karlsruhe i. B. 1926

AV 145

Herrn Prof. Dr. G. van den Bergh van Eysinga
in Verehrung und Dankbarkeit

Vorwort

Als im ersten Jahrzehnt des gegenwärtigen Jahrhunderts in fast allen Kulturländern zumeist aus den Kreisen der Laienschaft sich zahlreiche Stimmen gegen die Annahme eines geschichtlichen Jesus erhoben, da wurde dies von theologischer Seite vielfach als ein ungerechtfertigter Einbruch in das Gebiet der theologischen Wissenschaft, als ein durch nichts herausgeforderter Angriff gegen die christliche Religion gebrandmarkt. Die vorliegende Schrift sucht den Nachweis zu erbringen, daß die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu keineswegs ein Erzeugnis leichtfertiger Zerstörungslust und unbegreiflichen Hasses gegen die Religion darstellt, sondern nur die naturnotwendige Folge der theologischen Evangelienforschung selbst und daß, wie sie einerseits sich auf diese stützt, sie andererseits dazu beigetragen hat, den theologischen Standpunkt neu zu überprüfen und über sich selbst hinauszuführen, sie also damit dem Fortschritte der Wissenschaft einen entschiedenen Dienst geleistet hat. Wie viel und wie wenig an ihr berechtigt ist, zu untersuchen, steht dem Verfasser dieser Schrift nicht zu. Er hat sich in dieser Beziehung mit einigen gelegentlichen Hindeutungen begnügt. Worauf es ihm wesentlich ankam, war, die Geschichte jener Leugnung in ihrem Zusammenhange mit der theologischen Forschung darzustellen und sie als eine bedeutsame Äußerung des modernen wissenschaftlichen und religiösen Geisteslebens aufzuzeigen. Er hat sich dieser Arbeit um so lieber unterzogen, als die bezüglichen Darstellungen von gegnerischer Seite einseitig den Standpunkt der Theologie vertreten, und dies nicht

immer in einer Weise, die dem wirklichen Sachverhalt gerecht wird. Wenn der Leser nach dem Studium dieser Schrift finden sollte, daß die Frage der Geschichtlichkeit Jesu doch nicht so leicht zu nehmen ist und deren Leugner nicht so einfach als „Dilettanten" bei Seite geschoben werden können, wie dies auf theologischer Seite beliebt ist, so wird sie ihren Zweck erfüllt haben, insbesondere wenn sie jenem die Veranlassung dazu geben sollte, die Schriften der Jesusleugner selbst zu lesen.

Karlsruhe im September 1925.

Prof. Dr. Arthur Drews

Einleitung

Der christliche Glaube lehrt, daß Gott aus Liebe zu den Menschen seinen einzigen Sohn, den „Gesalbten", Christus, vom Himmel auf die Erde herabgesandt und daß Christus in Gestalt Jesu von Nazareth als Mensch unter Menschen gelitten habe, gekreuzigt und gestorben sei, um durch diesen seinen unschuldigen Sühnetod die Sündenschuld der gesamten Menschheit auszutilgen und ihr durch seine Auferstehung von den Toten das ewige Leben zu vermitteln.

In diesem Gedankengang ist zweierlei enthalten: erstens die Vorstellung des von Gott gesandten Christus, des himmlischen Erlösers, der durch Tod und Auferstehung zum Vermittler des ewigen Lebens wird, und sodann die Annahme, daß Jesus, der gekreuzigte Prophet von Nazareth, eine geschichtliche Persönlichkeit, die zu Beginn unserer Zeitrechnung in Palästina lebte, eben jener göttliche Christus sei, den die Menschen als ihren Heiland zu verehren haben. Beides zusammen erst, als ein untrennbares Ganzes aufgefaßt, macht den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens aus.

Dabei ist Christus das metaphysische Erlösungsprinzip, durch den Glauben an welches der Mensch das Heil erlangt. Jesus hingegen in seiner geschichtlichen Wirksamkeit bildet die Gewähr der Wirklichkeit jenes Prinzips und verleiht dem Glauben erst seine sichere Begründung. Ohne der „Sohn Gottes" oder Christus im Sinne einer übermenschlichen und übernatürlichen Kraft zu sein, würde Jesus nicht der Erlöser, der Glaube an ihn kein religiöser Glaube sein, der den Menschen

die Hoffnung auf ein ewiges Leben auf Grund der Liebe Gottes eröffnet. Ohne in Jesus Fleisch geworden und zur unmittelbaren Erscheinung gelangt zu sein, würde Christus eine bloße mythische Persönlichkeit sein, wie die heidnischen Erlösergötter auch, und der Glaube an ihn der Gewißheit und zweifellosen Sicherheit entbehren, die doch gerade das Christentum vor allen übrigen Religionen vorauszuhaben behauptet. „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens — denn das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns offenbar geworden ist", so beginnt der erste Johannesbrief. Und im Eingang zum Johannesevangelium heißt es: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit." Das ist in der Tat der Kern und Sinn des christlichen Glaubens, wodurch er sich von allen ähnlichen religiösen Glaubensvorstellungen unterscheidet: die übernatürliche Kraft Gottes, sein Liebes- und Erlösungswille ist in Jesus von Nazareth offenbar, den Sinnen zugänglich geworden: die außerordentliche Persönlichkeit des Propheten von Nazareth bezeugt die unmittelbare Gegenwart Gottes und seine Hilfsbereitschaft im Interesse der Menschen. Nicht Christus, das göttliche Erlösungsprinzip für sich allein, auch nicht Jesus, die menschliche Verkörperung dieses Prinzips, sondern Jesus Christus, der menschgewordene Gott, der göttliche Mensch, der Gottmensch, bildet den Gegenstand der christlichen Verehrung.

Die „frohe Botschaft" des Christentums besagt, daß Jesus der von den Juden erwartete Erlöser, der Christus, der Messias ist, und wir durch ihn Gottes selbst, und zwar als eines Gottes der Liebe im Unterschied vom jüdischen Gotte der Gerechtigkeit unmittelbar gewiß werden. Von Gottessöhnen, Heilanden, die sterben und wiederauferstehen, wußten auch die heidnischen Religionen zu erzählen, aber ihr Schicksal gehörte einer längst

entschwundenen Vergangenheit an, und ihre Vorstellungen verknüpften sich mit Naturvorgängen, die deren rein mythische Beschaffenheit dem tiefer Blickenden nur zu deutlich zu erkennen gaben. Der christliche Heiland hingegen sollte vor noch gar nicht langer Zeit, unter Umständen, die möglicherweise noch irgendwie feststellbar erschienen, sein Leben auf der Erde vollendet haben und beanspruchte schon dadurch eine viel höhere Glaubwürdigkeit als aller sonstige Heilandsglaube. Sehr begreiflich, daß die Gegner des neuen Glaubens ihre Kritik nicht sowohl gegen die Annahme eines leidenden, sterbenden und auferstehenden göttlichen Heilbringers als gegen dessen Geschichtlichkeit gerichtet haben werden, denn diese mußte dem draußen Stehenden als das eigentümlich Neue und vor allem Unglaubwürdige erscheinen. In seinem Streitgespräche mit dem Juden Tryphon legt Justin (um 150) diesem Gegner die Worte in den Mund: „Ihr folget einem leeren Gerücht und bildet euch selbst euren Christus. Wenn er geboren ist und sich irgendwo aufhält, so ist er doch völlig unbekannt[1].“ Und bei Origenes wirft der heidnische Philosoph Celsus den Christen vor: „Ihr speist uns mit Fabeln ab und wißt ihnen nicht einmal Wahrscheinlichkeit zu verleihen, obwohl einige von euch gleich Trunkenen, die an sich selbst Hand anlegen, drei- oder viermal oder noch mehr die Texte eurer Evangelien bearbeitet haben, um die Vorwürfe, die man daraus gegen euch erhebt, zu entkräften[2].“ Gewiß würden wir noch zahlreichen ähnlichen Zweifeln an der Geschichtlichkeit des christlichen Heilbringers aus dem heidnischen oder jüdischen Altertum begegnen, wenn die Juden nicht aus Furcht vor Verfolgung sich solcher Äußerungen vor der Öffentlichkeit möglichst enthalten bzw. die bezüglichen Stellen aus ihren Schriften ausgemerzt hätten und wenn die Kirche nicht alles getan hätte,

[1] a. a. O. VIII 3.

[2] Origenes: Contra Cels. II 26 und 27.

um alle ihre mißliebigen Äußerungen der Andersgläubigen zu unterdrücken[1]. Im Christentume aber bildet die Vorstellung vom Ursprung dieses Glaubens selbst einen Teil des Glaubens: nie haben die Christen sich ihren Jesus als ein einfaches menschliches Wesen vorgestellt. Stets war ihr Glaube an den geschichtlichen Jesus theologisch gefärbt[2]. Und darum konnte es ihnen auch nicht einfallen, die Geschichtlichkeit Jesu zu bezweifeln, solange der Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus unerschüttert war.

Diese Erschütterung vollzog sich im Zeitalter der Aufklärung und nahm ihren Ausgangspunkt von England, wo der sog. Deismus sich gegen die dogmatischen Voraussetzungen der Kirche wandte und die überlieferten Glaubensvorstellungen des Christentums zum Gegenstande seiner Angriffe machte. Was der Deismus erstrebte, war eine natürliche oder vernünftige Religion im Gegensatze zur Offenbarungsreligion des Christentums. Nicht, daß er dieses selbst bekämpfte, aber er fand in dessen Glaubensinhalt so viel Anstößiges, der Natur und Vernunft Widersprechendes, daß er dem Christentume keinen größeren Dienst glaubte erweisen zu können, als durch Ausscheidung aller vernunftwidrigen Bestandteile seines Glaubens es selbst zur Vernunftreligion emporzuläutern. Was aber konnte der Vernunft mehr Anstoß geben als die Vorstellung eines göttlichen Sohns, den sein Vater zur Erlösung der Menschheit in menschlicher Gestalt auf die Erde schickt, der den Kreuzestod erleidet, aus dem Grabe wieder aufersteht und dadurch die Menschen von ihren Sünden loskauft? Der mythische oder dogmatische Christus, wie wir ihn nennen können, mußte der Kritik zum Opfer fallen, wenn das Christentum den Forderungen der Vernunft genügen sollte. Folglich konnte der wahre, d. h. vernünftige, christliche Glaube nur der Glaube an den Menschen

---

[1] S. Christusmythe 1924, 160 ff.

[2] P. L. Couchoud: Le mystère de Jésus 1924, 35.

Jesus sein, der hiermit seiner göttlichen Wesenheit und Besonderheit entkleidet, in den Rang eines bloßen außerordentlichen Propheten und Verkünders einer idealen Sittlichkeit herabgedrückt und nur insofern noch zum Gegenstande religiöser Verehrung gemacht wurde, als er für seine Lehre in den Tod gegangen sein und damit sowie durch seinen vorbildlichen Lebenswandel die Menschen zur Nacheiferung angespornt haben sollte. Natürlich, daß bei dieser Auffassung auch alle außergewöhnlichen Ereignisse im Leben Jesu, von denen die Evangelien berichten, vor allem also seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt wegen ihres Widerspruches gegen Natur und Vernunft angezweifelt werden mußten. Man entledigte sich ihrer dadurch, daß man sie entweder den Berichterstattern und ihrer überschwenglichen Phantasie zuschrieb oder aber sie natürlich zu erklären suchte. Jedenfalls erblickte man im Evangelium nur eine neue Art der Naturreligion und tat sich etwas darauf zugute, die Geschichte Jesu von ihren priesterlichen Verfälschungen durch Wunder und dogmatische Phantastereien gereinigt und sie so erst wahrhaft religiös verwendbar gemacht zu haben. Es ist nach alledem nicht so unwahrscheinlich, was Voltaire berichtet, daß Anhänger des deistischen Philosophen Bolingbroke mit historisch-kritischer Begründung die Geschichtlichkeit Jesu leugneten[1].

Jedenfalls war der Standpunkt der englischen Deisten, eines Herbert von Cherbury, Locke, Toland, Tindal, Woolston und anderer, auch derjenige der französischen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, an deren Spitze Voltaire stand. An zahlreichen Stellen seiner Werke hat er sich über den christlichen Glauben kritisch ausgelassen und seinen Spott an dessen dogmatischen oder mythischen Voraussetzungen, an der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, seiner Auferstehung usw. geübt. Und wenn er auch nirgends ernsthaft eine genauere

[1] Voltaire: Dieu et les hommes c. 39.

Untersuchung der Evangelien vorgenommen hat, so hat er doch keinen Zweifel darüber gelassen, daß er fast alle angeblichen Tatsachen des Lebens Jesu für anfechtbar gehalten hat. Und auch Holbach, der Verfasser des „Système de la nature“ (1770), der sog. Bibel des Materialismus, hat in seinem Werke „La théologie portative“ (1768) sich überaus ketzerisch über die Wahrheit des kirchlichen Dogmas und die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte ausgesprochen.

Volney und Dupuis

Ein Freund und Schüler Holbachs war Constantin François Volney (1757—1820). Er hat sich vor allem als Reiseschriftsteller in Frankreich einen Namen gemacht, war Mitglied der Nationalversammlung und stand als Politiker Mirabeau nahe. Während der Schreckensherrschaft unter Robespierre geriet er wegen einer unbedachten Äußerung in den Verdacht, ein Gegner der Revolution zu sein, und entging nur mit knapper Not der Guillotine. Dann hielt er, vom Konvent berufen, eine Zeitlang Vorlesungen an der sog. Normalschule zu Paris, einer Art Lehrerseminar. Hier bekämpfte er auf dem Gebiete der Geschichte den blinden Autoritätsglauben und suchte seine Schüler zu unbefangener Prüfung der Glaubwürdigkeit der überlieferten Berichte anzuleiten. Die Heimkehr Bonapartes aus Ägypten, den er von Korsika her kannte, im Jahre 1799 rief ihn wieder ins politische Leben. Er leistete dem Freunde wichtige Dienste, zog sich jedoch ganz von ihm zurück, als dieser sich die Kaiserwürde beilegte, weil er darin einen Verrat am Ideal der Freiheit erblickte. Hinfort widmete er sich ganz und gar seinen schriftstellerischen Arbeiten, die sich besonders auf die orientalischen Sprachen und das Gebiet der Geschichte bezogen. Sein bekanntestes Werk führt den Titel „Die Ruinen oder Betrachtungen über die Umwälzungen der Reiche“ und erschien im Jahre 1791.

Volney schildert sich als Reisenden in den Ruinen von Palmyra, wie er angesichts der wüsten Trümmerhaufen verfallener Städte, der verödeten Landstriche, der versandeten Häfen und Flüsse, aller jener Orte, an denen einst ein reges

Leben herrschte, über das Schicksal dieser Gegenden nachsinnt. Er legt sich die Frage nach dem Sinn des Lebens vor und grübelt über die Ursachen des Verfalles alles Bestehenden. Ein Genius erscheint und belehrt ihn, daß der Mensch diesen Untergang so vieles blühenden Lebens durch seine eigene Schuld herbeigeführt habe. Habgier und Unwissenheit waren die Hauptursachen dafür, daß er den einstigen Zustand einer idealen Gesellschaft nicht aufrecht zu erhalten vermochte. Sie waren schuld an der verhängnisvollen sozialen Schichtung, infolge deren die Gesellschaft aus Herren und Sklaven, aus Unterdrückern und Unterdrückten besteht. Vor allem aber war es die Religion, die seine besten Kräfte in Fesseln schlug, ihn dem verderblichsten Aberglauben auslieferte, die Individuen und Völker gegeneinander hetzte und dadurch den Zerfall ihrer früheren Herrlichkeit bewirkte. In einer Vision sieht Volney die Anhänger der verschiedenen Religionen versammelt und sich gegenseitig ihre Daseinsberechtigung streitig machen. Ein Anhänger des Buddha macht die Christen auf die Ähnlichkeiten ihres Glaubens mit demjenigen der Buddhisten aufmerksam und stellt die Behauptung auf, daß ihre Lehre der so viel früheren Buddhas entlehnt und ihr Jesus am Ende bloß der veränderte Buddha selbst sei. „Beweiset uns seine Existenz durch geschichtliche Denkmäler aus jener Zeit, denn da sie von allen authentischen Zeugnissen entblößt ist, leugnen wir sie euch förmlich und behaupten, daß eure Evangelien nur die Bücher der persischen Mithriaken und der syrischen Essäer sind, die selbst nur veränderte Samanäer (Schamanen = Buddhisten) waren. In den seinem Werke beigegebenen Noten bemerkt Volney hierzu: „Aus allem, was dafür oder dawider geschrieben worden ist, geht hervor, daß der Ursprung des Christentums nicht genau bekannt ist, daß die angeblichen Zeugnisse des Josephus (Ant. Iud. lib. XVIII c. 3) und des Tacitus (Annales lib. XV c. 44) zur Zeit des Nicänischen Konzils interpoliert worden sind, und daß noch niemand das Hauptfaktum, d. h. die wirkliche Existenz

der Persönlichkeit, welche das System veranlaßte, mit unzweifelhafter Klarheit erwiesen hat." Er selbst hält das Auftreten des Christentums zu der bekannten Zeit ohne das wirkliche Dasein des Stifters zwar für schwer begreiflich, aber keineswegs für unmöglich, und er fordert dazu auf, „um dies wirklich interessante und wichtige Problem zu lösen", die Lehre Buddhas und ihre Beziehung zum Abendlande, insbesondere zur Sekte der Essäer sowie die Frage einmal genauer zu untersuchen, ob und inwieweit eine geschichtliche Persönlichkeit, wie Jesus, bei der Entstehung des Christentums irgendwie mitgewirkt haben könnte, will diese Möglichkeit also jedenfalls nicht gänzlich leugnen. Was jedoch die Gottheit Christi anbetrifft, so verhält sich der christliche Heiland hierin nach Volney nicht anders, wie die übrigen Götter auch, die dem Sternhimmel entnommen sind, und deren angebliche Geschichte dem Gange der Sonne durch die zwölf Tierkreiszeichen entspricht. Geht doch selbst der Name Christus auf Haris oder Chris, der Hüter oder Erhalter, zurück und ist mit demjenigen des indischen Krishna einerlei, während Jesus mit Yes, einem alten kabbalistischen Namen des jungen Bacchus, zusammenhängt, des heimlichen (nächtlichen) Sohnes der Jungfrau Athene, welcher in der ganzen Geschichte seines Lebens und selbst seines Todes die Geschichte des Gottes der Christen enthält, d. h. des Gestirns des Tages, dessen Sinnbild sie beide sind.

Die Christen pochen auf die Vorzüglichkeit ihrer Ethik und wollen daraus die Wahrheit ihrer Religion beweisen. Dem läßt Volney die Muselmänner entgegenhalten, daß ihre evangelische Moral keineswegs die Vollkommenheit besitze, die jene in sie hineinlegen: „Es ist nicht wahr, daß sie unbekannte, neue Tugenden in die Welt eingeführt hätte: die Gleichheit der Menschen vor Gott, diese Bruderliebe und dies Wohlwollen, die ihre Folgen sind, waren förmliche Lehrsätze der Sekte der Hermetiker oder Samanäer, von welchen ihr abstammt. Vergebung der Beleidigungen hatten schon die Heiden gelehrt; in der Ausdehnung

aber, welche ihr derselben gebt, wird sie, weit entfernt, eine Tugend zu sein, Unmoralität und Laster. Eure so gepriesene Vorschrift, einen Backen nach dem andern darzureichen, läuft nicht nur allen Empfindungen des Menschen, sondern auch allen Begriffen von Gerechtigkeit entgegen; sie verhärtet durch Straflosigkeit die Bösen und erniedrigt durch Knechtschaft die Guten; sie überliefert die Welt der Unordnung und Tyrannei, löst die Gesellschaft auf, und dies ist der wahre Geist eurer Lehre. Eure Evangelien stellen in ihren Vorschriften und Gleichnissen Gott nie anders dar als einen Willkürherrscher ohne Regeln der Billigkeit. Er ist ein parteiischer Vater, der ein verführtes, ausschweifendes Kind mit mehr Zärtlichkeit behandelt als seine andern ehrerbietigen Kinder von guten Sitten. Er ist ein eigensinniger Herr, der den Arbeitern, die nur eine Stunde arbeiten, gleichen Lohn mit denen gibt, die sich den ganzen Tag gequält haben, und der die zuletzt Gekommenen den Ersten vorzieht. Überall ist es eine menschenfeindliche, unselige Moral, welche den Menschen des Lebens, der Gesellschaft überdrüssig macht und nur Einsiedler und Abgeschiedene hervorbringt.“ Und dabei hat das Christentum in der Moral, wie gesagt, nicht einmal etwas Neues gebracht: sein ganzes Verdienst in dieser Beziehung besteht vielmehr nur darin, daß es Grundsätze in Anwendung brachte, deren schließlicher Triumph den Zeitumständen zu verdanken war.

Volneys astrale Ausdeutung der evangelischen Geschichte ist ziemlich dürftig ausgefallen. Sie bezieht sich nur auf den Sündenfall und die Erlösung. Dabei schließt er sich aufs engste an Dupuis an, ohne dessen Gedanken etwas eigentlich Neues hinzuzufügen. —

Charles François Dupuis, geboren am 16. Oktober 1742 zu Trie la Chateau bei Chaumont, aus armer Familie, erregte frühzeitig durch sein mathematisches Genie die Aufmerksamkeit des Herzogs von Larochefoucauld, der sich seiner annahm und ihn auf seine Kosten studieren ließ. Schon mit

vierundzwanzig Jahren wurde er Professor der Rhetorik am Kolleg von Lisieux, wandte sich alsdann der Rechtswissenschaft zu und wurde Advokat in Paris. Bald nahm er jedoch auch die Mathematik wieder auf und widmete sich dem Studium der Astronomie, in welcher der berühmte Lalande sein Lehrer war. Mit solchen Kenntnissen ausgerüstet, schrieb er sein großes Werk über den Ursprung der Gottesverehrung. Einzelne Teile desselben wurden von ihm schon frühzeitig im Journal des Savants veröffentlicht und der Akademie der Inschriften gewidmet. Dann sammelte er diese Bruchstücke und ließ sie in der „Astronomie de Lalande" erscheinen, um sie später unter dem Titel „Mémoire sur l'Origine des Constellations et sur l'Explication de la Table par l'Astronomie" in Buchform einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Endlich faßte er seine gesamten über den Gegenstand geschriebenen Abhandlungen zusammen und gab sie 1794 unter dem Titel „Origine de tous les Cultes ou la Religion universelle" heraus in drei Quartbänden mit Atlas sowie in einer zwölfbändigen Oktavausgabe.

Das Werk erregte starkes Aufsehen. Der Beifall der Freunde war nicht weniger groß als der Haß und die leidenschaftliche Feindseligkeit, mit welcher sich die Frommen gegen seinen Verfasser wandten. In einem Augenblick des Mißmuts hatte Dupuis, da er diesen Haß vorausgesehen hatte, schon daran gedacht, seine Handschrift den Flammen zu überliefern, um sich dadurch der Verfolgung durch die Gläubigen zu entziehen. Aber seine Frau hatte sich seiner Arbeit bemächtigt und sie dadurch vor dem Untergange gerettet.

Im Jahre 1798 veröffentlichte Dupuis einen Auszug aus seinem großen Werke mit dem Untertitel: „Die Glaubenslehren und Religionsgebräuche aller Zeiten und Völker und die damit verbundene Herrschaft des Priestertums und Aberglaubens in ihrer Entstehung und Entwicklung" (deutsch von F. Streißler 1910). Dupuis hat auch später noch mancherlei

geschrieben, so „Mémoires sur les Pelasges", „Mémoires sur le Zodiaque de Tentyra, Dendera ou Dendra", „Mémoires sur le Phénix" (veröffentlicht in den Denkschriften der Akademie der Inschriften), sowie über ägyptische Hieroglyphen und Übersetzungen des Nonnus und ausgewählter Reden Ciceros. Er war Mitglied der genannten Akademie und Verwalter des öffentlichen Unterrichts. Während der Revolution verließ er die Hauptstadt und zog sich nach Evreux zurück, um sich jedoch wieder nach Paris zu begeben, als er zum Vertreter des Departements Seine-et-Oise gewählt wurde. Nach dem Sturze des Konvents gehörte er dem Rate der Fünfhundert an und war Vorsitzender der gesetzgebenden Versammlung im achten Jahre der Republik (1799). Er ist, 67 Jahre alt, am 29. September 1809 in seinem Landhause bei Dijon gestorben.

Als echter Sohn des Aufklärungszeitalters geht Dupuis von der Voraussetzung aus, daß alle unsere Vorstellungen aus unsern Sinnen stammen und so auch diejenige von Gott. Gott ist nichts anderes als die Natur, das Weltall selbst, dies letztere als lebendige Kraft vorgestellt; die verschiedenen Götter sind nur sichtbare Teile dieses Weltalls, und ihre Geschichte ist dem Ablauf der Naturerscheinungen entnommen, die dabei nur in eine allegorische Form gekleidet worden sind. In diesem Sinne haben alle Völker und Zeiten die Welt und ihre tätigsten und glänzendsten Teile, den Himmel, die Erde, die Sonne, den Mond, die Planeten, die Fixsterne, die Elemente und überhaupt alles angebetet, was das Merkmal einer Ursache und der Beständigkeit an sich trägt, wie das nicht bloß die Geschichte der Völker beider Erdteile beweist, sondern auch die religiösen und politischen Denkmäler, die Einteilungen und Verteilungen der heiligen und gesellschaftlichen Ordnung, ihre Feste,Hymnen, religiösen Gesänge sowie die Ansichten ihrer Philosophen und die Auslassungen ihrer Dichter zeigen. Hier liegt mithin der Ursprung der Gottesverehrung. Man muß das theologische System aller alten Völker durch die Natur und ihre Teile und

durch das Spiel der natürlichen Ursachen zu erklären suchen. Wir müssen unsere Blicke auf den Himmel, die Sonne, die Gestirne, die Erde und die Elemente richten, wenn wir die Götter aller Völker wiederfinden und sie unter dem Schleier entdecken wollen, womit die Allegorie und der Mystizismus sie oft umhüllt haben, entweder um unsere Neugier zu wecken oder uns mehr Ehrfurcht einzuflösen.

Zugleich mit der Einteilung der Welt oder der großen Ursache aller Dinge in eine Menge von Teilursachen, die, wie sie selbst, als eine beseelte und verstandesmäßig begabte aufgefaßt wurden, geht nun aber eine andere Hand in Hand, nämlich in zwei große Massen oder Teile, von denen man die eine als die tätige oder männliche, die andere als die leidende oder weibliche auffaßte, und von welchen diese der Erde, jene dem Himmel entsprechen sollte. Während der Himmel oder die Welt über dem Monde für eine ewige, immer sich selbst gleiche angesehen wurde, erblickte man in der Erde das Reich der Vergänglichkeit und des Wechsels, wie sie durch den Himmel, vor allem durch die Sonne bewirkt sein sollten; und während man in Übereinstimmung hiermit die Erde als Mutter oder Amme der aus ihrem Schoße hervorgebrachten Wesen ansah, verehrte man den Himmel als den Vater und das alles beherrschende Prinzip der Dinge.

Aber auch der Gegensatz des Lichtes und der Finsternis spielt in aller Gottesverehrung eine entscheidende Rolle. Man faßte jenes als die Ursache des Guten, diese als diejenige des Bösen auf und suchte, aus dem Widerstreit der beiden alles Naturgeschehen zu begreifen. Dem lichten oder guten Prinzip, wie es sich vor allem in der Sonne während ihres Durchganges durch die sechs Tierkreiszeichen der guten, sommerlichen, warmen Jahreszeit verkörpern sollte, stellte man das finstere oder böse Prinzip entgegen, von welchem man sich die Erde während des Durchgangs der Sonne durch die sechs Zeichen der kalten oder winterlichen Zeit beherrscht dachte; und da

man sich, wie gesagt, die Welt als eine beseelte vorstellte und auch jedem ihrer Teile Geist und Leben zuschrieb, wodurch sie die Gestalten von Engeln, Genien, Göttern und Dämonen annahmen, und diese Vorstellung besonders auf die Sonne und die Gestirne übertrug, so stellte sich die ganze Welt der Phantasie als ein großes Schauspiel dar, das von jenen auf der glänzenden Bühne der Welt aufgeführt wurde, und zu dem die Dichter den Text lieferten. In diesem Sinne sind, wie Dupuis zeigt, Erzählungen, wie die von Herakles, Theseus, Jason, Dionysos, von Osiris und Isis zustande gekommen. Ihre Helden sind die Sonne oder der Mond, der Schauplatz, auf dem die von ihnen geschilderten Ereignisse sich abspielen, ist der Himmel, und die Taten, welche sie verrichten, die Schicksale, die sie erleiden, sind bestimmt durch den Gang der beiden großen Himmelslichter durch den Tierkreis, indem, entsprechend der Ansicht der antiken Astronomen, jeweils diejenigen Fixsterne, die gleichzeitig mit der Sonne auf- oder untergehen bzw. sich im unteren oder oberen Meridian befinden, eine Rolle in dem am Himmel sich abspielenden Drama übernehmen und in den Gang der Ereignisse hineinbezogen werden. Und was von den genannten Dichtungen gilt, dasselbe gilt auch von solchen Göttern, wie dem ägyptischen Ammon, von Apis, Pan, Mithra, von Apollo, Asklepios, Serapis, Adonis, Horus, Attis, Pluto und vielen anderen. Auch sie erweisen sich nur als allegorische Verkleidungen der Sonne sowie sich auch die Verehrung der Pflanzen, der Tiere und anderer religiöser Sinnbilder durch astrale Vorstellungen bedingt herausstellt und ebenso das Geheimnis der antiken Mysterienkulte, ihrer Einrichtungen, Vorstellungen und Gebräuche unter dem hier hervorgehobenen Gesichtspunkte sich entschleiert.

In diesem Zusammenhange untersucht Dupuis auch das Christentum. Im ersten Augenblicke sträubt das Gefühl sich dagegen, daß die physikalische und astronomische Erklärung auf die Person des christlichen Heilands Anwendung finden

sollte, da doch das Christentum sich feindlich gegen alle übrigen Götter stellt und die Naturverehrung der heidnischen Religionen als Aberglaube und Irrwahn bekämpft. Und doch ist auch Christus nur ein Name für die Sonne, die Christen sind demnach Sonnenanbeter, und ihre Priester dienen derselben Religion, wie die peruvianischen, die sie deswegen haben umbringen lassen. Oder auf welche Grundlagen stützt sich die christliche Religion?

Die erste ihrer Grundlagen ist die Annahme der Verderbnis, die durch eine Schlange in die Welt gebracht ist. Die ganze Lehre vom Sündenfall aber ist vom Himmel abgelesen und entstammt der persischen Religion, wo sie einen Abschnitt in dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, dem guten und dem bösen Prinzip, d. h. den göttlichen Vertretern des Sommers und des Winters, darstellt. Die selige Zeit des ersten Menschenpaars im Paradiese entspricht den sechs Monaten der Herrschaft des guten Prinzips, d. h. den Monaten von der Frühlingsgleiche bis zur Herbstgleiche. Dann führt der Aufgang des Schlangengestirns (beim Stand der Sonne in der Wage) den Umschwung in der Natur herbei; die Herrschaft Ahrimans, des Bösen, nämlich des Winters beginnt. Da lernt der Mensch das Übel kennen, fühlt das Bedürfnis, sich zu bedecken und wird genötigt, das Feld zu bestellen. Die Zeit des fröhlichen und sorglosen Dahinlebens ist zu Ende. So bleibt dem Menschen nur die Hoffnung auf die Wiederkehr der Sonne, die jetzt in die andere Halbkugel hinabgesunken ist, im Zeichen des Frühlings oder Lammes übrig, wie diese ihm in der Bibel durch Jahwe unter Hinweis auf den Versöhner und Besieger der Schlange verheißen wird.

Dupuis weist hierbei auf die Notwendigkeit hin, die Geschichte vom Sündenfalle als geschichtliche Tatsache anzusehen, wenn man die Versöhnung durch Christus als eine solche anerkennt. Denn, fragt er, wenn das Vergehen nicht Tatsache ist, wozu alsdann eine Versöhnung? Nun ist aber die Ge-

schichte vom Sündenfalle ganz sicher nur eine astrale Phantasie. Wir haben daher alles Recht, auch in der Versöhnung eine solche zu vermuten. Und in der Tat lassen schon die beiden hauptsächlichsten christlichen Feste, dasjenige der Geburt Christi und dasjenige seines Todes und seiner Auferstehung, von denen jenes mit der Wintersonnenwende, dieses mit der Frühlingsgleiche zusammenfällt, die Sonnennatur des Christus erkennen. Wie so viele andere heidnische Götter, deren natürliches Wesen die Sonne ist, gilt auch Christus in der Wintersonnenwende, wo der Tag anfängt, zuzunehmen, als ein kleines Kind. Seine Geburt ist die (vermeintliche) Neugeburt der Sonne, die auch Plato den „Sohn Gottes" nennt, und die näheren Umstände seiner Geburt, wie die Evangelien sie uns schildern, entsprechen Zug für Zug der Sonne in ihrer Beziehung zum Fixsternhimmel in der Mitternachtsstunde des 25. Dezembers. Seine Mutter ist das Sternbild der Jungfrau, die alsdann am östlichen Himmel aufsteigt, die einzige Jungfrau, die allegorisch Mutter werden kann, ohne aufzuhören, Jungfrau zu sein, und mit welcher die Sonne sich am Tage Mariä Himmelfahrt vereinigt, wo Christus sie in seine Herrlichkeit aufnimmt. Sie entspricht der göttlichen Jungfrau Isis, der Mutter des Horus, der Demeter als der Mutter des Sonnengottes Dionysos, der Themis, die den Jupiter Ammon erzogen haben soll usw.; und wenn man in Ägypten zur Zeit der Wintersonnenwende die Niederkunft einer Jungfrau und die Geburt ihres Sohnes feierte, den man in einer Krippe dem Volke zur Anbetung ausstellte, so ist dies nur die irdische Widerspiegelung des gekennzeichneten Vorganges am Fixsternhimmel.

Die Sonne ist es denn auch, die das Übel wieder gut macht, das der böse Winter verursacht hat. Nach dreimonatlichem Aufenthalt in der Gegend unter dem Himmelsgleicher, während welcher Zeit sie allen Gebrechlichkeiten des sterblichen Lebens ausgesetzt sein sollte, läßt man sie zur Zeit der Frühlingsgleiche, wo sie wieder über den Himmelsgleicher emporkommt

und die Herrschaft des Gottes der Finsternis sich von derjenigen des Lichtes scheidet, die Rechte der Gottheit im Triumphe wieder an sich nehmen. Die Sonne tritt alsdann in das Tierkreiszeichen des Lammes ein, und es ist das Lamm, das nach christlicher Ansicht die Versöhnung der Welt mit Gott zustande bringt. Wie die Syrer ihren Adonis, die Phryger ihren Attis, die Ägypter ihren Osiris usw., so lassen auch die Christen ihren Heiland in diesem Zeitpunkt sterben und nach drei Tagen wiederauferstehen, die dem Aufenthalt der Sonne in den drei winterlichen Monaten nach seiner Geburt am 25. Dezember entsprechen, und in derselben Art, wie die genannten Völker, feiern auch die Christen alsdann den Triumph ihres Heilandes über die Mächte der Finsternis und des Todes. Die alten Verteidiger des Christentums wollten darin eine teuflische Nachäffung ihrer Mysterien und Zeremonien durch den Teufel erblicken. „Wir, die wir nicht an den Teufel glauben und nicht, wie sie, mit seinen Geheimnissen bekannt sind, sagen ganz einfach, daß die Christusreligion die, wie alle übrigen, auf die Verehrung der Sonne gegründet ist, dieselben Gebräuche, dieselben Grundlehren, dieselben Mysterien, bis auf einige Formen, beibehalten hat, daß alles gemeinschaftlich ist, weil der Gott es war, daß nur Nebensachen verschieden sein konnten, daß aber die Grundlage dieselbe ist[1].“ Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Christen beim Gebet sich immer gegen Morgen oder den Teil des Himmels wandten, wo die Sonne aufgeht. Alle ihre Tempel oder Plätze ihrer religiösen Versammlungen waren von alters her gegen die aufgehende Sonne gerichtet. Ihr wöchentlicher Festtag entsprach dem Tag der Sonne, wie denn auch gewisse christliche Sekten, wie die Manichäer und Gnostiker, aus dieser Sonnennatur ihres Christus gar kein Hehl machten und der Kaiser Hadrian die Christen Anbeter des Serapis, d. h. der Sonne, nannte.

---

[1] Dupuis: a. a. O. verkürzte Ausgb. deutsch, 194.

Und nun erklärt sich auch die Lehre von der Dreieinigkeit. Auch sie ist der Anschauung der Natur in ihrem Vergleiche mit dem Menschen entnommen. Als allgemeines Prinzip der Bewegung und des Lebens heißt sie der Vater. Dieser offenbart sich uns durch den Atem, lateinisch spiritus, der die ganze Natur durchflutet und beseelt: als Weltseele oder heiligen Geist. Außer dem genannten aber unterschied man noch ein weiteres Prinzip, durch welches der Mensch urteilend und Ideen verbindend zur Weisheit gelangt: die Vernunft, den Logos oder das Wort, dessen Erscheinung man im Licht erblickte, weswegen die Christen von ihrem Heiland sagten, er sei das Licht, das jeden Menschen, der auf die Welt kommt, erleuchte und den sie daher zum „Sohn" des Vaters alles Lichtes machten und in der Sonne unmittelbar verkörpert sein ließen. Dabei unterschieden die Alten eine geistige und körperliche Natur der Sonne. Dies drückt sich in der Lehre von den zwei Naturen Christi aus, von denen man sich die eine mit dem Vater unmittelbar verbunden dachte, während man die andere als Sonne, die die Finsternis vertreibt, unter uns wohnen, in der Form oder dem Zeichen des Lammes zu Ostern das große Werk der Wiedergeburt aller Wesen vollziehen und sich so als den Versöhner erweisen ließ, den die ganze Erde erwartet. So ist auch die Lehre von der Dreieinigkeit nichts anderes als eine religiöse Fabel, eines jener geistigen Bilder, die auf einen Augenblick in Gedanken das trennen, was seinem Wesen nach, an sich unteilbar und untrennbar ist, und die zusammengehörigen Teile eines Wesens, das notwendig eins ist, vereinzeln, um sie zu personifizieren, und es bestätigt sich auch aus diesem Gesichtspunkte, daß das Christentum seine wesentlichsten Vorstellungen von den alten Religionen entlehnt und sie nur unter einen neuen Gesichtspunkt gerückt hat.

Ob wir außer diesen mythischen Zusammenhängen einen geschichtlichen Christus annehmen müssen? Dupuis leugnet es. Denn welche Bürgschaft haben wir für die Existenz eines

solchen Menschen? „Den allgemeinen Glauben der Christen seit der Entstehung dieser Sekte oder wenigstens seit die Anhänger dieser Sekte geschrieben haben? Aber offenbar nehmen diese keinen anderen Christus an, als den, der von einer Jungfrau geboren wurde, gestorben, in die Hölle gefahren und wieder auferstanden ist, den sie das Lamm nennen, das die Sünden der Welt gesühnt hat, und nachher der Held ihrer Legenden ist. Eben dieser aber ist die Sonne und kein Mensch, weder Philosoph noch Betrüger, und sie selbst werden ebensowenig zugeben wollen, daß es ein Philosoph sei, den sie als Gott verehren, wie sie die Sonne in ihrem Christus erkennen wollten[1].“

Man verweist auf den Geschichtsschreiber Tacitus und seine Erwähnung Christi. Allein Tacitus erwähnt diesen nur, um die Wortbedeutung des Namens Christen zu geben, von welchem man sagte, er komme von dem Namen eines gewissen Christus, der unter Pilatus hingerichtet worden sei. Tacitus sagt aber nur, was die Legende erzählte, und diese Legende ist eine Dichtung von der Sonne. „Hätte Tacitus von den Brahmanen gesprochen, so hätte er ebenfalls gesagt, sie hätten ihren Namen von einem gewissen Brahma, der in Indien gelebt habe, denn man machte auch seine Legende; und doch hätte Brahma darum ebensowenig als Mensch existiert, da Brahma nur der Name eines der drei Abzeichen der personifizierten Gottheit ist. Da Tacitus in seiner Geschichte von Nero und der Sekte der Christen zu sprechen hatte, so gab er die angenommene Wortbedeutung dieses Namens, ohne sich darum zu bekümmern, ob Christus wirklich gelebt habe, oder ob dies der Name des Helden einer heiligen Legende sei. Diese Untersuchung war seiner Arbeit völlig fremd[2].“ Ist doch das ganze Leben Christi, wie es in den Evangelien erzählt wird, nur im Geiste der übrigen Sonnenheilande und Religionsstifter verfaßt worden, denen die Völker

[1] a. a. O. 222 f.

[2] a. a. O. 223 f.

des Altertums ihre Verehrung darbrachten. „Die, welche es fabrizierten, haben die Begebenheiten nicht nur an bekannte Plätze geknüpft, wie es alle alten Dichter in den Fabeln von Herakles, Dionysos, Osiris getan haben, sondern auch an eine bekannte Zeitspanne und an bekannte Namen, wie das Zeitalter des Augustus, des Tiberius, des Pontius Pilatus usw. Das beweist jedoch nicht, daß Christus wirklich existiert hat, sondern nur daß die priesterliche Fabel später entstanden ist als die Zeitspanne, woran wir nicht zweifeln[1].“ Ganz ebenso wie Tacitus, hat nach Dupuis auch Sueton nur auf unbestimmte Sagen hin gesprochen, wenn er Christus als einen jüdischen Aufrührer anführt. Wäre die Existenz Christi so unzweifelhaft gewesen, so würden zur Zeit Tertullians (zu Beginn des dritten Jahrhunderts), Schriftsteller, welche die Frage ernsthafter erörtert und den Ursprung des Christentums genauer untersucht hatten, nicht geschrieben haben, Christus sei die Sonne und beziehe sich nicht auf einen Menschen, der ehemals gelebt habe.

Und welche Gewähr bieten uns die Verfasser der neutestamentlichen Schriften für die Wahrheit ihrer Berichte? „Wenn man ihnen glaubt, so haben sie, was sie erzählen, nicht sagen hören, sondern sie haben es gesehen. Was? Absurde, wunderbare Dinge, welche jeder Mensch, der den Gang der Natur kennt, für unmöglich halten muß. Es sind, sagt man, einfache Leute, welche es geschrieben haben. Ich weiß, die Legende ist ziemlich einfältig; aber Menschen, die so einfältig sind, alles zu glauben und zu sagen, was sie gesehen haben, wo sie nichts sehen konnten, sind für uns keine geschichtliche Bürgschaft[2].“ Gibt es doch keine unwissenderen und leichtgläubigeren Leute, als die ersten Christen: man konnte sie ohne Mühe zur Annahme einer orientalischen Legende über den Mithra oder die Sonne bringen, ohne daß die Kirchenlehrer selbst, die sie von andern älteren Priestern erhalten hatten, be-

[1] a. a. O. 189.

[2] a. a. O. 224.

merkten, daß sie ebenfalls die Sonne anbeteten. Und wo hätte der Betrug eine größere Rolle gespielt als in der Urzeit des Christentums? „Wenn man aufmerksam das Verzeichnis der Märtyrer der ersten Jahrhunderte und die Geschichte der Wunder des Christentums liest, so muß man für das menschliche Geschlecht erröten, das der Betrug auf der einen und die Leichtgläubigkeit auf der andern Seite so schmählich entehrt haben. Und auf solche Grundlagen will man die Geschichte und Existenz eines Gottmenschen stützen, von dem kein verständiger Mensch noch ein seiner Sekte fremder Schriftsteller zu der Zeit selbst, wo er die Welt durch seine Wunder in Erstaunen setzen mußte, gesprochen hat? Man macht den allgemeinen Glauben der Christen geltend, die von Jahrhundert zu Jahrhundert seine Existenz und seine Wunder bezeugt haben, wie sie auch die vielen Märtyrer und Heiligen bezeugen, an deren Wunder man nicht mehr glaubt. Allein in Sachen der Religion beweist der Glaube mehrerer Geschlechter schlechterdings nichts als die Leichtgläubigkeit derjenigen, welche daran glauben, und Herakles war um nichtsdestoweniger die Sonne, was auch die Griechen von ihm geglaubt und gesagt haben möchten. Ein großer Irrtum pflanzt sich noch leichter fort als eine große Wahrheit, weil es leichter ist, zu glauben, als nachzudenken und die Menschen das Wunderbare der Romane der Einfachheit der Geschichte vorziehen."

Dupuis hat die hier ausgesprochenen Ansichten im ersten Teile des dritten Bandes der dreibändigen Ausgabe seines großen Werkes entwickelt. Er hat außerdem im gleichen Bande eine eingehende Darstellung der Offenbarung des Johannes vom astralen Standpunkte aus geliefert und auch die Bilder und Vorstellungen dieses Werkes als dem Sternhimmel entnommen nachgewiesen, und dies in einer Gründlichkeit und mit einem Scharfsinn, daß selbst Boll in seinem Werk „Aus der Offenbarung Johannis, hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse" (1914) in der astralen Erklärung kaum wesentlich über

ihn hinausgelangt ist. Die astrale Beschaffenheit der Offenbarung bestätigt den Sonnencharakter Christi und zeigt, daß der Sternhimmel tatsächlich in die Gedankenwelt des frühesten Christentums hineinspielt. Und welchen Eindruck Dupuis auf seine Zeitgenossen mit seiner Leugnung der Geschichtlichkeit Christi gemacht hat, das beweist u. a. auch das vom Kanzler v. Müller mitgeteilte Gespräch Napoleons mit Wieland im Oktober 1808, in welchem der Kaiser es diesem gegenüber in Frage stellte, ob Jesus Christus jemals gelebt habe. „Ich weiß wohl, Majestät", gab Wieland ihm zur Antwort, „daß es einige Unsinnige gab, die daran zweifelten, aber es kommt mir ebenso töricht vor, als wollte man bezweifeln, daß Julius Cäsar gelebt hat oder Ew. Majestät leben[1]." Der Kaiser soll Wieland hiernach auf die Schulter geklopft, „wohl, wohl" gesagt und sich lobend über das Christentum ausgesprochen haben. Er wird sich aber vermutlich seinen Teil über die wahrhaft verblüffende Erwiderung des deutschen „Philosophen" gedacht haben. Übrigens hat Wieland mit seiner Antwort Schule gemacht. Spuckt sie doch auch heute noch in den Köpfen der Gegner der Christusmythe, wobei man nur nicht weiß, worüber man sich mehr wundern soll, über die Einfältigkeit, die sich in ihr verbirgt, oder über die — Keckheit, mit welcher man auch heute noch mit ihr auf naive Gemüter glaubt Eindruck machen zu können.

Die deutsche Leben-Jesu-Forschung vor Strauß

Auch in Deutschland war übrigens der Zweifel an der Geschichtlichkeit Jesu im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches. Metzger, Mediziner in Straßburg, beberichtet an den Geh. Hofrat Ring in Karlsruhe, daß der junge Goethe bei seiner Promotion in Straßburg die These auf-

[1] F. v. Müller: Erinnerungen aus den Kriegsjahren von 1806—1813 (1851).

gestellt habe, „nicht Jesus sei der Gründer unserer Religion gewesen, sondern einige weise Männer hätten sie unter seinem Namen verfaßt, und die christliche Religion sei nichts anderes als eine vernünftige politische Einrichtung[1]“. Bekannt ist auch die Stelle in seinem Brief an Herder vom 4. September 1788: „Das Märchen von Christus (so!) ist Ursache, daß die Welt noch 10,000 Jahre stehen kann und niemand recht zu Verstande kommt, weil es ebenso viel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffs braucht, um es zu verteidigen, als es zu bestreiten.“

In der Wissenschaft hat bei uns der Zweifel an der evangelischen Überlieferung wohl zuerst in Reimarus eine Form angenommen, die zur gänzlichen Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu führen mußte. Hermann Samuel Reimarus, geboren in Hamburg 1694, lebte daselbst bis zu seinem 1768 erfolgten Tode als Professor der orientalischen Sprachen am Johanneum. Er war ein ausgesprochener Anhänger der aufklärerischen Vernunftreligion und vertrat diese mit besonderem Nachdruck auch in seinen vielgelesenen und oft aufgelegten „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (1755). Bei seinen Lebzeiten erfuhren es nur wenige seiner allernächsten Bekannten, daß der gutmütige und scheinbar so harmlose Reimarus der Verfasser einer umfänglichen Schrift gegen die geschichtlichen Grundlagen der Offenbarungsreligion war, die geeignet war, wie Dynamit zu wirken und die gesamte gläubige Welt in die größte Bestürzung zu versetzen. Sie führte den Titel „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ und erregte auch so nicht wenig Aufsehen, als Lessing, der selbst der Meinung war, daß es mit der geschichtlichen Grundlage des Christentums „mißlich“ aussehe[2], nach dem Tode ihres Verfassers von 1774—1777(78) Bruchstücke daraus in seinen „Beiträgen zur Geschichte der Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu

[1] Mitgeteilt bei Christian Schmitt: Goethe im Elsaß (1910) 176.

[2] Erziehung des Menschengeschlechts § 77, 78.

Wolfenbüttel" herausgab, die dann unter dem Namen „Wolfenbüttler Fragmente" volkstümlich wurden und ihren Herausgeber in die bekannte literarische Fehde mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze verwickelten. Eine vollständige Veröffentlichung des gesamten Werkes existiert nicht. David Friedrich Strauß hat in seiner Schrift „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (1862) den Inhalt des Werkes genauer bekannt gemacht und Albert Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes „Von Reimarus zu Wrede", 1913) ihm eine anerkennende Darstellung gewidmet[1].

Die Bruchstücke, die vom Christentume handeln, führen den Titel „Über die Auferstehungsgeschichte" und „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger". Wie dem alten, so streitet Reimarus auch dem Neuen Testament den Charakter der Offenbarung ab. Es gibt überhaupt gar keine Offenbarung. List und Betrug, die im Alten Testament eine so große Rolle spielen, haben auch die Geschichte Jesu bestimmt. Ja, Reimarus scheut sogar nicht davor zurück, den Charakter Jesu selbst zu verdächtigen, z. B. in seinem Verhältnis zum Täufer Johannes sowie bezüglich seiner Wunder. Jesus mußte nach Reimarus Wunder tun, um sich als weltlichen Messias, der er sein wollte, zu erweisen. Aber seine Wunder sind solche nur im Sinne seiner Zeitgenossen, Anpassungen an deren Aberglauben und entbehren jedes übernatürlichen Charakters. Vor allem aber beruht das Wunder seiner Auferstehung auf Betrug von seiten der Jünger. Enttäuscht in ihren weltlichen Hoffnungen, die sie an ihren Meister knüpften, stahlen sie die Leiche Jesu und verbreiteten das Gerücht, daß er von den Toten wieder erstanden sei, wie es denn auch erst die Jünger gewesen sein sollen, die dem Auftreten Jesu dadurch die Wendung ins Übernatürliche und seiner

[1] S. auch F. Mauthner: Der Atheismus u. s. Geschichte im Abendlande Bd. III 1922, 273—293.

Person die Bedeutung eines Erlösers im geistigen Sinne gegeben haben. Solche Ansichten werden auch sonst im Zeitalter der Aufklärung vielfach im Schwange gewesen sein, aber niemand hat ihnen einen so unverblümten Ausdruck gegeben und seinen Widerwillen gegen das vernunftwidrige Christentum und seine ersten Anhänger so unbekümmert die Zügel schießen lassen, wie Reimarus. Bei aller Hochachtung vor der Tugendlehre Jesu macht er doch kein Hehl daraus, daß Jesus durch seine politischen Bestrebungen sich mit Recht den Haß seiner Gegner zugezogen und nicht unschuldig, sondern um seines politischen Verbrechens willen den Tod am Kreuz erlitten habe. —

Die große Bedeutung, die Reimarus dem Betrug in der Lebensgeschichte Jesu zugeschrieben hatte, gab die Veranlassung dazu, diesen Gedanken romanhaft weiterzuspinnen und, indem man die Lücken der Überlieferung durch phantastische Erfindungen ausfüllte, ein Leben Jesu ganz im Sinne der aufgeklärten Zeitgenossen herzustellen. Der Theologe Karl Friedrich Bahrdt (1741—1792) stellt Jesus in seinen „Briefen über die Bibel im Volkston“ (1782) sowie in deren Fortsetzung „Ausführung des Plans und Zwecks Jesu“ (1784—1792) als ein gefügiges Werkzeug der Essener hin, die er sich wie einen der geheimen Orden seines Zeitalters vorstellte, und läßt den Orden sich seiner bedienen, um das Volk von seinen sinnlichen messianischen Vorstellungen abzuziehen und es zu einer höheren geistigen Erkenntnis zu führen. Nichts geschieht von seiten Jesu freiwillig. Überall hat der Orden seine Hand bei dessen Reden und Taten im Spiele. Auch die Wunder Jesu sind künstliche Veranstaltungen, vom Orden in Anpassung an den Aberglauben des Volkes ins Werk gesetzt, und beruhen auf sehr natürlichen Kniffen. Ja, sogar Jesu Tod und seine Auferstehung sind ein verschmitzt ausgeführtes Theaterstück um des guten Zweckes willen. —

Das ist im Grunde auch die Ansicht Venturinis (1768 bis 1849) in seiner „Natürlichen Geschichte des großen Propheten

von Nazareth“ (1800—1802). Auch nach ihm ist Jesus nur der Schützling und das Werkzeug des essenischen Ordens. Seine Wunder sind auf rein natürlichem Wege zustande gekommen, wofern sie nicht etwa auf bloßen Mißverständnissen beruhen. Und wenn er auch den Tod Jesu nicht geradezu, wie Bahrdt, als eine durch die geheime Gesellschaft herbeigeführte Gaukelei auffaßt, so soll doch auch hierbei alles natürlich zugegangen sein und seine Auferstehung nur die Handlung eines zum Leben erwachten Scheintoten darstellen. Es versteht sich von selbst, daß diese Lebensgeschichten Jesu für uns heute völlig ungenießbar sind zumal bei ihrer langstiligen, umständlichen und ungeschickten Art der Darstellungsweise. Trotzdem haben sie zu ihrer Zeit eine große Wirkung ausgeübt, sie leiten die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu ein und sie bilden die Vorlage aller jener zahlreichen ähnlichen Darstellungen des Lebens Jesu, die diesen mit dem Essenerorden in eine geheimnisvolle Verbindung bringen. —

Inzwischen suchten die rationalistischen Theologen sich in ihren wissenschaftlichen Darlegungen mit den Wundern Jesu kaum viel anders als Bahrdt und Venturini abzufinden, nämlich indem auch sie dieselben möglichst natürlich erklärten, nur daß sie sie moralisch auszudeuten und dadurch die Aufmerksamkeit von der Frage nach ihrem Zustandekommen abzulenken suchten. Dafür ergingen sie sich um so behaglicher in der Ausmalung der tugendhaften Persönlichkeit Jesu und im Preise seiner Lehre, die sie sich ganz im Sinne ihrer Zeit zurechtlegten, und stellten Jesus wesentlich als Moralprediger hin. Das ist im Grunde auch der Fall bei Herder: „Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien (1796); Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium“ (1797)[1]. Auch Herder leugnet die Wunder Jesu nicht. Er betrachtet sie, ebenso wie die genannten Theologen, als Anbequemung Jesu an seine wundersüchtige Zeit. Aber er legt ihnen möglichst wenig Be-

[1] Herder: Ges. Werke Bd. XIX.

deutung bei und sucht sie, als bloße Sinnbilder einer höheren Wahrheit aufzufassen. Von seinen Vorgängern trennt ihn nur der größere Geschmack, den er bei ihrer Behandlung an den Tag legt. Vor allem aber ist er diesen dadurch überlegen, daß er, als einer der ersten, die Unmöglichkeit erkennt, zwischen Synoptikern und Johannes zu vermitteln und ein Leben Jesu auf Grund aller vier Evangelien zu entwerfen.

Bei dieser Verdunkelung der Wunderfrage durch Umgehung ihrer Schwierigkeiten, wie sie mehr und mehr bei den Theologen in Aufnahme kam, war es als ein entschiedener Fortschritt anzusehen, daß ein Mann auftrat, der den rationalistischen Standpunkt unbeirrt in seine letzten Folgerungen durchführte und damit dessen ganze Auffassungsweise ad absurdum führte. Dieser Mann war Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Professor der Theologie in Jena, Würzburg und Heidelberg. Er lebte von 1761—1851. Paulus war wohl von allen Rationalisten der nüchternste. Die natürliche Erklärung der Wunder war für ihn etwas so Selbstverständliches, daß er sich eine andere Möglichkeit ihrer Auffassung überhaupt nicht vorzustellen vermochte. In seinem „Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums“ (1828) erkennt er höchstens nur ein wirkliches Wunder an, und das ist die übernatürliche Geburt des Heilands. Alle übrigen Wunder hingegen sind dies nur im Sinne ihrer Zeitgenossen gewesen. So sollen die Heilwunder Jesu auf nervösen Einflüssen sowie auf Heilmitteln beruhen, die nur ihm allein bekannt waren. Das Meerwandeln war eine Vision der Jünger. Die wunderbare Speisung beruht nur auf dem guten Beispiel, das Jesus und seine Jünger durch das Verteilen ihrer Vorräte gaben, womit sie auch die übrigen veranlaßten, ihre mitgebrachten Vorräte auszuteilen. Bei den Totenerweckungen handelt es sich um Scheintote; so auch bei der Auferweckung des Lazarus, die Paulus unbesehen für Geschichte hinnimmt, und bei der Auferstehung Jesu. Die Verklärung war eine nächtliche Zusam-

menkunft mit ein paar Ehrwürdigen auf einem Berge, die von seinen Begleitern fälschlich für Moses und Elias angesehen wurden, der Lanzenstich ein Aderlaß usw. Man kann die Seichtigkeit nicht gut weiter treiben, als Paulus es bei der Wundererklärung getan hat, wie denn auch sonst sein Werk an absonderlichen und platten Auffassungen reich ist und mehr als einmal zum Lachen reizt. —

Und doch steht seine Leistung, wissenschaftlich betrachtet, entschieden höher als diejenige eines Karl August Hase (Das Leben Jesu zunächst für akademische Studien, 1829) und Schleiermachers (Das Leben Jesu, 1864, hrsg. nach einem 1832 geschriebenen Kollegheft), von denen jenes seinerzeit wegen seiner „schönen" Darstellungsart eine so hohe Bewunderung erregte. Denn Paulus ist bei aller Plattheit wenigstens ehrlich, was man bei Hase und besonders bei Schleiermacher nur zu oft bezweifeln möchte, wie denn auch Schweitzer von ihnen sagt, daß ihr geistreiches Schwanken zwischen Rationalismus und Supranaturalismus sie zuweilen bis hart an die Grenze des „unwahrhaftig Reaktionären" führe. Auch Hase und Schleiermacher wenden die vernünftige Wundererklärung an, wo es nur irgend geht, wobei der letztere es zugleich so einzurichten versteht, daß man oft nicht errät, was er denn nun eigentlich selbst von den Wundern gehalten hat, während Hase mit gefühlvollen Phrasen und blumigen Redewendungen die Dunkelheiten in der Geschichte Jesu verschleiert. Die Zeitgenossen bewunderten die feine Psychologie in seiner Auffassungsweise Jesu. Es ist aber überall nur die Psychologie des Verfassers, nicht diejenige Jesu, die Hase uns bietet, und so wird man auch die beiden genannten Werke trotz der Berühmheit ihrer Verfasser nicht für einen Fortschritt ansehen können[1]. —

[1] Vgl. über das Schleiermachersche Leben Jesu: David Friedr. Strauß: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu 1865. —

Und was sagten nun zu alledem die sog. Supranaturalisten, jene Vertreter eines „reinen" Glaubens, die an der Annahme einer göttlichen Inspiration der Bibel festhielten und geneigt waren, mit dem Neuen Testament durch Dick und Dünn zu gehen? Auch sie konnten sich einer vernünftigen Erklärung der evangelischen Wundergeschichten nicht ganz und gar entschlagen, aber sie fanden auch anscheinend keine Schwierigkeit in diesen, so wenn Steudel, der Lehrer Straußens in Tübingen, den Teufel in der Versuchungsgeschichte bloß zur Einkleidung rechnete, die Engel aber auf den Sternen ansiedelte, während er den Tod der gadarenischen Säue nicht von der Legion von Teufeln ableitete, deren jeder sich eines Schweines bemächtigt hätte, sondern in dem Losstürzen des Besessenen auf die Säue, das die Herde erschreckt und sie dadurch veranlaßt habe, sich in den See zu stürzen. Die Himmelfahrt betrachtet er als eine bloße Vision der Jünger. Die Höllenfahrt erklärt er so, daß die Kunde von Jesu Heilswerk den unseligen Geistern irgendwie zugute gekommen sei. Und auch das Wunder des Pfingstfestes soll bloß darauf beruhen, daß die Apostel bei jener Gelegenheit so warm und herzlich gesprochen hätten, daß auch die Fremden sich ganz heimisch angesprochen fanden.

Schwierigkeiten machten den Supranaturalisten höchstens die Widersprüche der Evangelien und ihre voneinander abweichenden Erzählungen des nämlichen Ereignisses. Aber ein gläubiger Theologe wird mit allem fertig. Wo zwei verschiedene Darstellungen vorlagen, da machte man ganz einfach zwei verschiedene Geschehnisse daraus. Nach Matthäus soll Jesus eine Rede auf einem Berg, nach Lukas in der Ebene gehalten haben. Nun, er hat eben zwei Reden gehalten, einmal auf dem Berg und einmal in der Ebene. Die Erzählung von der Erweckung eines zwölfjährigen Mädchens bei Matthäus bezieht sich auf ein anderes Ereignis als die Geschichte von der Erweckung der Tochter des Jairus bei Markus und Lukas. Johannes läßt Jesus die Tempelreinigung bei seinem ersten, die Synoptiker lassen

ihn dieselbe bei seinem letzten Aufenthalte in Jerusalem vornehmen. Aber warum soll er den Tempel nicht zweimal gereinigt haben? Nach Lukas soll Jesus von einer verrufenen Sünderin, nach Johannes von Maria, der Schwester des Lazarus, gesalbt sein. Also muß ihn zweimal eine Frau gesalbt haben. Matthäus läßt Jesus beim Auszuge aus Jericho zwei Blinde heilen, Markus einen und auch Lukas nur einen, der sich aber vor, nicht hinter Jericho befunden haben soll. Nun wohl, erklärten die Supranaturalisten, er hat zwei Blinde geheilt: der eine saß vor, der andere hinter Jericho. Folgerichtigerweise hätten sie hiernach behaupten müssen, daß Jesus viermal gekreuzigt, dreimal begraben und auferstanden und zweimal gen Himmel gefahren sei, einmal in Galiläa (Matthäus und Markus) und einmal bei Jerusalem (Lukas). Aber Folgerichtigkeit war auch damals keine Tugend der theologischen Geschichtsdarsteller.

David Friedrich Strauß

Man sieht, auf diesem Wege konnte es in der Theologie nicht weiter gehen.

Man hätte nun erwarten können, die Philosophen wären den Theologen zu Hilfe gekommen und hätten ihnen aus der Sackgasse, in die sie geraten waren, herausgeholfen. Allein die Philosophen hatten selbst zumeist einen theologischen Bildungsgang durchgemacht, waren ganz in kirchlichen Vorurteilen befangen und erblickten in Jesus höchstens den Vertreter ihrer eigenen Lieblingsmeinungen oder die Verkörperung gewisser abstrakter Ideen, ohne die Wahrheit der evangelischen Berichterstattung selbst kritisch zu untersuchen. So ist Jesus für Kant nur einfach das verkörperte Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, und obwohl es für ihn keines Beispiels der Erfahrung bedarf, um diese Idee für uns zum Vorbilde zu machen, er den Geschichtsglauben verwirft und es für „das Widersinnischste“ erklärt, „was man denken kann“, die evangelische

Erzählung für die oberste Bedingung eines allgemeinen und alleinseligmachenden Glaubens anzunehmen[1], so äußert er doch selbst nirgends einen Zweifel an der grundsätzlichen Wahrheit der Geschichte Jesu. Fichte interessiert in seiner „Anweisung zum seligen Leben" nur der dogmatische Christus in Johanneischer Aufmachung, und auch Schelling handelt nur von Christus als zweitem Gliede der kirchlichen Dreieinigkeit, während Hegel zwar in seiner Jugend als Hauslehrer in Bern (1795) ein eigenes „Leben Jesu" ganz im Sinne des Rationalismus geschrieben hat[2], aber im übrigen ihn gleichfalls nur als Glied in seinem philosophischen System behandelt und die rein geschichtliche Auffassung Jesu vom religionsphilosophischen Standpunkt aus mit verächtlicher Miene beiseite schiebt. —

Und doch ist es gerade die Hegelsche Philosophie gewesen, die den Anstoß zu einem entschiedenen Hinausschreiten über den bisher erreichten Standpunkt in der Leben-Jesu-Forschung gegeben hat. Er lag in der Hegelschen Annahme der Übereinstimmung der philosophischen mit der religiösen Weltanschauung, in der Behauptung, daß jene nur in der Form des Begriffes dieselbe Wahrheit enthalte, wie diese in der Form der sinnlichen Vorstellung. Wie steht es nämlich alsdann mit dem geschichtlichen Teile der Religion? Gehört die Geschichte mit zur Wahrheit der Idee, die nach Hegel die Wirklichkeit selbst ist, und muß sie daher vom Philosophen anerkannt werden? Die Philosophie lehrt nach Hegel, daß die Idee oder Gott Mensch werden müsse, um zur vollen Verwirklichung ihres Wesens zu gelangen. Aber wenn sie nun das Evangelium nur einmal, an einem bestimmten Orte, zu einem bestimmten Zeitpunkte der Geschichte in Jesus von Nazareth Mensch geworden sein läßt, folgt das aus dem Begriffe Gottes, der Idee, oder ist es am Ende nur eine vorstellungsmäßige Einkleidung der Wahrheit,

---

[1] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
[2] Hegels theologische Jugendschriften, hg. von Nohl 1907.

daß Gott in der Menschheit zu sich selbst, d. h. zum Selbstbewußtsein, kommt und damit erst sich rein verwirklicht?

Es war der junge schwäbische Theologe David Friedrich Strauß (1808—1874), der in seinem „Leben Jesu", kritisch bearbeitet (1835-36), diese Frage zu beantworten suchte.

Strauß schloß aus den Widersprüchen der Evangelisten sowohl wie aus den Wunderberichten, daß wir es in ihren Darstellungen überhaupt nicht mit wirklicher Geschichte zu tun haben. Jene Widersprüche beweisen, daß die Evangelien nicht inspiriert sein, auch nicht von Augenzeugen herrühren können; diese Wundergeschichten lassen darauf schließen, daß die Erzählung eine Dichtung ist, nach deren geschichtlichem Gehalte wir gar nicht fragen dürfen. Was die Evangelien uns in dieser Beziehung mitteilen, sind nicht absichtlich ersonnene Märchen, keine Lügengeschichten, sondern ist die dichterische Einkleidung eines religiösen Gedankens in die Form der Geschichte, um die Messianität Jesu zu beweisen. Die evangelischen Erzählungen sind Geschöpfe der absichtlos dichtenden Phantasie innerhalb der christlichen Gemeinde und in diesem Sinne Mythen. Man verkennt das Wesen der Evangelien völlig, wenn man in ihnen nach Geschichte sucht. Ihren Erzählungen liegt keine geschichtliche Wirklichkeit, sondern das Alte Testament zugrunde, dem diese Geschichten im Hinblick auf Jesus nachgedichtet sind. Man wollte Jesus als denjenigen erscheinen lassen, in dessen Persönlichkeit, Taten und Schicksalen sich die Züge vereinigten, die auf Grund der Weissagungen der Propheten usw. zu dem damaligen Messiasbild gehörten. Dabei leugnet Strauß nicht, daß es einen Jesus gegeben habe. Dieser bildet ihm vielmehr den Mittelpunkt, um welchen die christlichen Mythen sich herumkristallisiert haben, und an dem sie zu anschaulicher Bestimmtheit gelangt sein sollen. Der „gewaltige Eindruck", den Jesus auf seine Umgebung gemacht, soll die Veranlassung dazu geliefert haben, daß man die Messiasidee auf ihn übertrug und ihm all die wunderbaren Dinge zu-

schrieb, die doch nur der unbewußt schaffenden Phantasie und der abergläubischen Vorstellungswelt der christlichen Gemeinde entstammten. Nur wissen wir von diesem Jesus selbst so gut wie nichts, und Strauß läßt uns völlig darüber im Unklaren, was er für seine Person an den evangelischen Erzählungen etwa für geschichtlich hält und was nicht. Er spielt jeweils nacheinander die supranaturalistische und die rationalistische Erklärung gegeneinander aus und zeigt, daß sie beide Unrecht haben. Was sich denn nun aber wirklich ereignet hat, darauf erhalten wir fast nirgends eine bestimmte Antwort.

In der mythischen Erklärung der Bibel waren auch schon andere dem kühnen Kritiker vorangegangen. De Wette, Eichhorn, Gabler und andere hatten sie unbekümmert auf das Alte Testament angewendet, und auch der Eingang und Ausgang des Lebens Jesu waren bereits vielfach als Mythen erkannt worden. Straußens Verdienst besteht in dieser Beziehung wesentlich nur darin, diese Erklärung folgerichtig auf das ganze Evangelium angewendet und dabei zugleich den Begriff des Mythus schärfer als seine Vorgänger gefaßt zu haben. Immer deutlicher stellte sich ihm dabei die Unmöglichkeit heraus, das Johannesevangelium für die Geschichte Jesu zu verwenden, worauf Schleiermacher gerade das Hauptgewicht gelegt hatte, während er Matthäus als Berichterstatter vor allem hochschätzte und er in Markus nur einen Ausschreiber des Matthäus von nebensächlicher Bedeutung erblicken wollte. Johannes ist ein Gnostiker, sein Christus ist ganz dogmatisch und absichtsvoll, und wenn schon die Reden, wie die Synoptiker sie Jesus halten lassen, künstlich zurechtgemacht sind, so gilt dies erst recht von den Reden Jesu bei Johannes.

Auf die Frage nach dem Verhältnis der evangelischen Erzählung zur Idee kann hiernach die Antwort nur lauten, daß deren geschichtliche Einkleidung nicht zur Wahrheit gehört. Wohl hat die Idee sich in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu verwirklicht. Die Wahrheit der evangelischen Berichte ist,

daß seine Geschichte uns die Einheit Gottes und des Menschen, die Gottmenschlichkeit, an einem vorbildlichen Exemplare zu unmittelbarer phantasiemäßiger Anschauung bringt und dadurch unser frommes Gefühl ins Spiel setzt. Aber es ist falsch, daß diese Verwirklichung als Erscheinung eine vollkommene sein müsse, da keine Idee sich geschichtlich vollkommen verwirklichen kann und ihre Vollendung bei einem Einzelnen immer erst durch dasjenige zustande kommt, was an Idee von außen in die Geschichte hineingetragen wird. Ist es doch nicht die Art, wie die Idee sich verwirklicht, daß sie in ein Exemplar ihre ganze Fülle ausschüttet und gegen alle anderen geizig ist, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, liebt sie, ihren Reichtum auszubreiten. Lebendig also ist die Idee nur in dem gemeinschaftlichen Bewußtsein derer, die durch ihre sinnliche Erscheinung zu einem bestimmten Verhalten sich anregen lassen, sich in jene Erscheinung einfühlen und darin ihrer eigenen Einheit mit Gott bewußt werden. Darum ist auch nur die Idee der Gottmenschlichkeit, wie sie sich in jedem von uns verwirklichen soll, das eigentlich und ewig Wirkliche an Jesus. Dieser soll es nach Strauß gewesen sein, der, als der Erste, jene Idee in sich verwirklicht und sie der Menschheit eingepflanzt hat. Darin beruht seine Bedeutung: durch den Glauben an Christus, als Verkörperung der Idee der Menschheit, wird der Mensch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Gattung wird der Einzelne ihres gottmenschlichen Lebens selbst teilhaftig.

Die Aufregung und Bestürzung, die Strauß mit seinem Leben Jesu hervorrief, kann man sich kaum zu groß vorstellen. Ein einziger Schrei der Entrüstung ertönte durch ganz Deutschland. Wie? Ein unbekannter Tübinger Dozent der Theologie sollte sich herausnehmen dürfen, die gelahrtesten Kirchenlichter und angesehensten Theologen des Irrtums zu zeihen und ihre anerkannten Auseinandersetzungen über das Leben Jesu als wertloses Gerede zu behandeln? Gelehrte und fromme Laien

fühlten sich gleichermaßen in ihren „heiligsten" Empfindungen verletzt. Wie die Raben über einen Leichnam, so fielen sie über den Frechling her und suchten, ihr Mütchen an ihm zu kühlen, wobei denn freilich ein großer Lärm erregt wurde, aber für die Wissenschaft sehr wenig herauskam.

Am wenigsten Grund glaubten noch die Supranaturalisten zu haben, ihm zu zürnen. Sie sahen an ihm im ersten Augenblicke fast nur seine Gegnerschaft gegen den verhaßten Rationalismus, so daß sogar ein Hengstenberg, das Haupt der preußischen Rechtgläubigkeit und Herausgeber der „Evangelischen Kirchenzeitung", ihn als einen Bundesgenossen im Kampfe gegen den Unglauben meinte, begrüßen zu können. Die Rationalisten jedoch zeigten sich mehr überrascht und verzagt, als siegesgewiß, wenn sie gegen das Straußische Leben Jesu loszogen, und der Ton, auf den die Entgegnung eines Neander gestimmt war, nämlich, daß wir die Einzelheiten im Leben Jesu zwar nicht mehr einzusehen vermöchten, das ganze Leben Jesu vielmehr für uns voller Schwierigkeiten und Rätsel sei, wir aber trotzdem keinen Grund hätten, an der Wahrheit der evangelischen Überlieferung zu zweifeln, war auch die Stimmung zahlreicherer anderer Theologen, wie voll sie auch den Mund gegen ihren Kritiker nehmen mochten. „Keine Lage ist so verzweifelt", sagt Albert Schweitzer, „daß die Theologie keinen Ausweg wüßte."[1] Sie fand ihn darin, daß sie sich ohne viel Aufhebens des ferneren Redens über die Wunder möglichst enthielt und sich immer mehr auf gewisse Grundgesichtspunkte und die moralische Bedeutung Jesu zurückzog. Im übrigen tat sie, als ob nichts geschehen sei, spielte sich vor der Öffentlichkeit als unüberwunden und zu Unrecht angegriffene Unschuld auf und suchte sogar durch Spottschriften ihren Standpunkt ins rechte Licht zu setzen, die sich gegen die Straußische Methode wandten, z. B. indem sie bewies, daß für den zukünftigen Geschichtsschreiber auch das Leben Luthers nur ein Mythus sein würde,

[1] a. a. O. 118.

daß auch Napoleon gar nicht existiert habe, ja, Strauß selbst eine mythische Persönlichkeit sei, woraus hervorgeht, daß so „witzige" Einfälle keineswegs erst eine Errungenschaft unserer eigenen erleuchteten Gegenwart sind. Der ganze Kampf gegen Strauß und die Art, wie die Theologen sich seiner zu erwehren suchten, liefert ein ausgezeichnetes Schulbeispiel für Schopenhauers Behauptung der Vorherrschaft des Willens im Selbstbewußtsein.

Eines wurde durch Strauß wenigstens erreicht, nämlich daß der Supranaturalismus fürs erste aus der ernsthaften Geschichtsschreibung ausschied und hinfort höchstens noch in der Kanzelberedsamkeit und in Traktätchen zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der ganz Naiven weiterwurstelte. Und wie ging Strauß selbst aus dem Kampfe um den mythischen Jesus hervor? In einer Reihe glänzend geschriebener Streitschriften hatte er den Gegnern seine Zähne gezeigt. Dann hatte er, einen Augenblick verwirrt durch das übeltönende Geschrei der Gegner und des Kampfes müde, in der zweiten und dritten Auflage seines Werkes einen Teil seiner Einwände gegen die evangelische Geschichte wieder zurückgenommen, manche Ausdrücke abgeschwächt und dem geschichtlichen Jesus eine größere Bedeutung zuzuschreiben versucht, als wie er es in der ersten Ausgabe getan hatte. Aber bald war ihm sein Zweifel selbst wieder zweifelhaft geworden, und so hatte er in der vierten Auflage von 1840 alle Zugeständnisse wieder zurückgenommen. Das hatte natürlich nicht dazu beitragen können, seine Gegner zur Versöhnlichkeit zu stimmen. Sie verhärteten sich nur um so mehr in ihrer Wut gegen seine Aufstellungen, verschlossen ihm ihre Reihen, und wenn er schon vorher seine Stellung in Tübingen verloren hatte und seine Anstellung als Professor der Theologie in Zürich infolge der Umtriebe seiner Gegner wieder rückgängig gemacht worden war, so mußte er jetzt einsehen, daß er ein für allemal sich jede Anstellung an einer Universität verscherzt habe. Der Ekel über das Verhalten seiner theolo-

gischen Zunftgenossen und die Feindschaft der Presse saß ihm bis an den Hals und machte ihn zum Menschenverächter. —

Ja, es ist gefährlich, eine Ansicht anzugreifen, von welcher die Existenz einer ganzen Kaste abhängt, und dem Volke seine „Ideale" zu nehmen. Das sollte auch derjenige an sich selbst erfahren, der es unternahm, das von Strauß begonnene Werk fortzusetzen, und mit einer Leidenschaftlichkeit, wie Strauß sie nie bei sich aufzubringen vermocht hätte, der Theologie zu Leibe rückte.

Bruno Bauer

Bruno Bauer wurde 1809 zu Eisenberg in Sachsen-Altenburg geboren. Er war Dozent der Theologie in Berlin und stand im Anfang seiner Laufbahn durchaus auf Seiten der Hegelschen „Rechten", wie Strauss sie genannt hatte, nämlich jener Richtung von Hegelianern, die, wie Gabler, Hinrichs, Göschen, Gans, Marheinecke und v. Henning, die Lehre Hegels im kirchlich rechtgläubigen Sinne auslegten, indem sie das System des Meisters als den endlich gefundenen Ausgleich zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie betrachteten. Er hat diesen Standpunkt mit Entschiedenheit in einer Reihe von Aufsätzen in der von ihm gegründeten „Zeitschrift für spekulative Theologie", als Organ aller Gegner der Straußischen Evangelienkritik, vertreten und ihn auch in seinem zweibändigen Werke über „Die Religion des alten Testaments" zur Geltung zu bringen gesucht. In seiner Kritik des Straußischen Lebens Jesu wendet Bauer gegen dessen Verfasser ein, daß die ganze bisherige Geschichte, insbesondere diejenige der jüdischen Religion die zunehmende Vereinigung des absoluten mit dem subjektiven Geiste des Menschen zum Gegenstande habe, der vollkommene Zusammenschluß des göttlichen und menschlichen Geistes in Jesus eingetreten sei, weil er notwendig eintreten mußte und somit auch notwendig wahr sei, was die Geschichte uns von

Jesus berichte. „Es ist wirklich an dem, daß Gott als dieser einzelne Mensch unmittelbar daseiend gesehen, gefühlt, gehört wird". In Jesus mußte sich die angemessene Wirklichkeit der Idee darstellen. Die alttestamentliche wie die neutestamentliche Geschichte ist als wirkliche Geschichte anzusehen, und Jesus ist so gewiß der Gottmensch, wie die Evangelien ihn schildern, als in ihm das göttliche und menschliche Selbstbewußtsein eins geworden und zur sichtbaren Erscheinung gelangt ist. Aber Bauer war seiner Sache schon selbst nicht mehr so sicher, als er im Jahre 1839 eine Schrift gegen Hengstenberg verfaßte und diesen wegen seiner ablehnenden Stellung gegen Hegel und dessen Philosophie angriff. Die Schrift hatte zur Folge, daß Bauer vom Minister Altenstein von Berlin nach Bonn versetzt wurde. Und hier vollzog sich jetzt ein völliger Wechsel seiner Anschauung. Den ersten Schritt auf diesem Wege stellt seine „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes" (1840) dar.

Die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums, die durch Bretschneider (1776—1848) zuerst erschüttert, aber durch Schleiermachers Ansehen von neuem gefestigt worden war, hatte durch Strauß einen argen Stoß erhalten. Dann hatten Chr. Hermann Weisse in seiner „Evangelischen Geschichte", kritisch und philosophisch bearbeitet, und Chr. Gottlob Wilke in seinem Werke „Der Urevangelist", beide im Jahre 1838 erschienen, den geschichtlichen Wert jenes Evangeliums so gut wie ganz geleugnet und Markus für den ursprünglichen und zuverlässigsten Berichterstatter erklärt. Bauer nimmt sich das Johannesevangelium vor, um seinen wahren Charakter aufzuzeigen. Dabei leugnet auch er aufs Entschiedenste den Quellenwert dieses Evangeliums. Sein Verfasser steht ganz unter dem Einfluß der alexandrinischen Religionsphilosophie eines Philo. Sein Evangelium ist eine absichtsvolle Zurechtmachung, wenn man will ein Kunstwerk, aber nichts weniger als eine einfache Erzählung vom geschichtlichen Leben Jesu. Was dieses Evangelium uns kennen lehrt, ist eine Stufe in

der Entwicklung des Selbstbewußtseins der Gemeinde. Darin liegt sein geschichtlicher Wert; nur dürfen wir nicht hoffen, daraus irgend eine Kenntnis über den geschichtlichen Jesus zu gewinnen. Diese kann also nur in den Synoptikern gesucht werden, und Bauer machte sich sofort ans Werk, den „historischen Granit" dieses Schrifttums an das Licht zu ziehen. Das Ergebnis seiner Untersuchungen war die „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" (1841—1842).

Bauer schließt sich hier der Erkenntnis von Weisse und Wilke an, daß wir in Markus den ältesten Evangelisten vor uns haben. Das Johannesevangelium hatte sich ihm als ein solches von rein schriftstellerischem Ursprung erwiesen. Nun zeigt sich, daß schriftstellerische Motive auch bei Markus und den übrigen Synoptikern entschieden mitgewirkt haben. Aber könnten dann nicht ebenso auch diese überhaupt blosse künstliche Zurechtmachungen sein? Bauer geht die synoptischen Evangelien daraufhin Zug für Zug durch, und siehe da, es zeigt sich, daß auch hier alles einzelne Erzählte nicht der Geschichte, sondern der Überlegung und Absicht des Erzählers seinen Ursprung verdankt. Insbesondere sind es die Widersprüche in der Auffassung Jesu als Messias, die Bauer zur Verneinung der geschichtlichen Wahrheit der Evangelien veranlassen. Sie lassen nur zu deutlich erkennen, daß niemand auf dem Boden Palästinas öffentlich als Messias aufgetreten und vom Volk als solcher anerkannt war; daher auch Jesus nicht wirklich als Messias hingestellt wird. Der Begriff der Messianität Jesu ist der christlichen Gemeinde entsprungen, ja, hat diese erst ins Leben gerufen. Bauer leugnet die Geschichtlichkeit Jesu zunächst noch nicht. Dieser soll es vielmehr gewesen sein, der durch sein Auftreten und seine Reden die Veranlassung dazu gab, daß der Evangelist ihn für den Messias erklärte, und deshalb ihn alles dasjenige erleben ließ, was auf Grundlage des Alten Testaments der Messias erleben und vertreten sollte. Der evangelische Jesus ist demnach ein Erzeugnis nicht sowohl des Mythus als der Überlegung, des Ur-

evangelisten nämlich, und was er uns von Jesus erzählt, ist Versinnbildlichung des inneren Lebens oder Erlebens der Gemeinde, dargestellt als Leben einer wirklichen Person, ein Erzeugnis nicht sowohl der Masse als des Schriftstellers. Nur so erklären sich die Wunder, nur so die vielen Unstimmigkeiten der evangelischen Berichte, z. B. wenn sie Jesus Wunder tun lassen und dieser sich dadurch doch nicht als Messias offenbart, weil der geschichtliche Jesus, wie gesagt, eben noch garnicht als solcher anerkannt war. Jesus war nach Bauer zweifellos eine überragende geschichtliche Persönlichkeit. Er hat wirklich den Anstoß zur Entstehung der christlichen Religion gegeben. Nur ein grundsätzlicher Unterschied ist zwischen ihm und den andern Menschen nicht vorhanden, und alles, was uns in dieser Beziehung mitgeteilt wird, kommt lediglich auf die Rechnung des Evangelisten.

Insoweit stimmt Bauer noch mit Strauß überein und unterscheidet sich von diesem wesentlich nur durch den gereizten Ton und die bissige und absichtlich verletzende Weise, womit er dabei gegen seine theologischen Zunftgenossen loszieht. Und diese Gereiztheit schlägt bei ihm nach innen und wendet sich gegen die Person Jesu selbst. Hatten die ersten beiden Bände seines Werkes die Geschichtlichkeit Jesu noch bestehen lassen, so stellt er im dritten die Behauptung auf, der Messias habe als sinnlich gegebenes Individuum gar nicht existiert. „Der evangelische Jesus, als eine wirkliche, geschichtliche Erscheinung gedacht, wäre eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen müßte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflössen könnte"[1]. Zum mindesten wissen wir von dem geschichtlichen Jesus nichts. Alles, was wir über ihn aus den Evangelien erfahren, gehört der christlichen Vorstellungswelt an und hat mit einem Menschen der wirklichen Welt schlechterdings nichts zu tun. Der Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes ist nicht ein Art-, sondern ein blosser Gradunterschied; es sind

[1] a. a. O. 314 f.

Kunstwerke, bei denen das Ganze als geschichtliche Wirklichkeit ebenso unmöglich ist, wie seine Einzelheiten. Ihr Inhalt ist das Selbstbewußtsein der Gemeinde, deren Anschauungen und Erlebnisse uns die Evangelisten in ihrer Darstellung Jesu vorführen. Ist aber dies der Fall, ist das Selbstbewußtsein, wie es uns im Christentum entgegentritt, nicht objektiver, sondern bloß subjektiver Art, so fällt damit auch die Anerkennung eines Gottes hinweg, der sich in diesem Selbstbewußtsein offenbart, und der nackte Atheismus ergibt sich als die Grundlage der christlichen Religionsauffassung.

Nur der christlichen? In Wahrheit handelt es sich in aller Religion nur um eine Form des menschlichen Selbstbewußtseins. Jede stellt nur ein Zeugnis für die Stufe dar, auf welcher die Menschheit sich jeweils befand. Das Christentum ist insofern die bis jetzt höchste Religion, als in ihr das Selbstbewußtsein sich in seiner Einzelheit und Besonderheit zugleich als das Allgemeine, Unendliche erfaßt hat. Aber auch dies ist noch nicht das Endziel der Entwicklung. Dies letztere wird erst dann erreicht, wenn auch das Christentum beseitigt und der Mensch sich selbst unmittelbar als Gott in seiner schlechthinigen Freiheit und Unendlichkeit begreift, d. h. sich von aller religiösen Bevormundung losmacht. Bauer war mit solchen Anschauungen, wie er sie in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ zunächst noch mehr durchschimmern läßt als entwickelt, zu dem gleichen Standpunkt gelangt, den um dieselbe Zeit Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums“ (1841) vertrat. Er faßt das Christentum als die Erziehung des Menschen zur höchsten wahren Freiheit, derjenigen des eigenen unmittelbaren Selbstbewußtseins, auf und erblickt in Christus das sich selbst entfremdete, in den Himmel erhobene, zu Gott gewordene Ich, das die Weltherrschaft Roms zertrümmert, die alte Welt gestürzt hat, um das Selbstbewußtsein an die Stelle aller früheren Götter zu setzen. Dies aber ist in dem Augenblick erreicht, wo der grausige Zauber der Selbstentfremdung des Ich in der christ-

lichen Religion überwunden ist, wo der Nachweis erbracht wird, daß Jesus Christus nur wirklich ist als das eigene Geschöpf des menschlichen Selbstbewußtseins.

Der Radikalismus seiner Kritik der evangelischen Geschichte, die Leidenschaftlichkeit und der höhnische Ton in der Behandlung seiner theologischen Zunftgenossen kosteten Bauer seine Stellung in Bonn. Er zog sich nach Rixdorf bei Berlin zurück und schrieb während der nächsten Jahre eine Reihe von Streitschriften gegen seine theologischen Widersacher und das Christentum sowie zahlreiche Werke politischen und geschichtlichen Inhalts. Dann wandte er sich zu Beginn der fünfziger Jahre von neuem der Kritik des Neuen Testamentes zu. Zuerst nahm er die Apostelgeschichte vor. Sie stellt, wie seine „Kritik der Apostelgeschichte" (1850) darzulegen suchte, ein ebenso absichtsvolles Machwerk dar, wie die Evangelien. Auch sie ist ein Werk der Überlegung, der freien Erfindung ihres Verfassers, geschrieben zur Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem gesetzesfeindlichen radikalen Paulinismus und dem Judentume innerhalb der christlichen Kirche, worunter Bauer eine konservative, gegenrevolutionäre und alle Schärfen abschleifende Strömmung innerhalb der ersten Christen versteht, wie diese durch den Namen Petrus gekennzeichnet sein soll. Das führte ihn dann weiter zur „Kritik der Paulinischen Briefe" (1850—1852). Nach der kirchlichen Ansicht sollen diese sämtlich vom Apostel Paulus herstammen. Eine genauere Untersuchung indessen zeigt, daß verschiedene Verfasser an diesen Briefen gearbeitet haben, die vielfach voneinander abhängig sind; ob unter ihnen auch der Paulus der Apostelgeschichte, muß durchaus zweifelhaft erscheinen. Wir erfahren aus ihnen jedenfalls nichts über einen solchen. Die ihm zugeschriebenen Briefe gehören sämtlich erst dem zweiten Jahrhundert an. Sie verlegen nur die Kämpfe und Anschauungen ihrer Zeit in die Vergangenheit, um ihren Forderungen durch deren Zurückführung auf den gefeierten Paulus die erwünschte Zustimmung

zu verschaffen. Auch hier also nichts als Überlegung, das künstliche Erzeugnis absichtsvoller Schriftsteller.

Das Christentum ist aus der Auflehnung der furchtsamen und glaubensbedürftigen Masse gegen eine Form des Selbstbewußtseins hervorgegangen, die das Ich zum alleinigen Gesetzgeber des Lebens machte. Es ist jedenfalls nicht in Jerusalem zustande gekommen, und der Widerspruch gegen jene Form, worauf das Christentum beruht, ist erst ein Werk der gesamten Gemeinde des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Dies Ergebnis seiner Untersuchung über die Apostelgeschichte und die Paulinischen Briefe sucht nun Bauer durch eine erneute „Kritik der Evangelien" (1850/51) zu befestigen. Sie untersucht besonders die Frage, wie die Evangelienlitteratur zustande gekommen ist. Ursprünglich handelte es sich hier um nichts anderes als um eine plastische, anschauliche Darstellung des Kampfes des neuen revolutionierenden Prinzips der Freiheit des Selbstbewußtseins mit der gesetzlichen Welt, wie sie im Judentume ihre auffälligste Verkörperung erhalten hatte. Dabei zeigt sich, daß die Evangelien nur verschiedene Abschnitte der Entwickelung dieses Kampfes widerspiegeln, eines Kampfes, in welchem das oben gekennzeichnete Judentum schließlich den Sieg davongetragen hat. Als rein jüdische Tat ist das Christentum völlig unbegreiflich. Alle Kulturelemente der alten Welt sind bei seiner Entstehung beteiligt, am meisten aber das römische Weltreich, denn dieses ist es vor allem gewesen, das durch seinen Druck das revolutionäre Selbstgefühl der Gemeinde hervorgerufen und sie dazu veranlaßt hat, der römischen Gewaltherrschaft gegenüber die Rettung in einem sog. Himmelreich zu suchen und im Kampf für dieses der ersteren ein Ende zu machen.

Mehr als zwanzig Jahre hat Bauer darüber hingehen lassen, ehe er die Arbeit, die er sich vorgesetzt hatte, in Angriff genommen hat, nämlich in dem hier dargelegten Sinne die Entstehung des Christentums zu schreiben. Es geschah dies in drei Schriften: „Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum" (1874), „Christus

und die Cäsaren. Der Hervorgang des Christentums aus der römischen Griechentum (1877)" und „Das Urevangelium [illegible] die Gegner der Schrift ‚Christus und die Cäsaren' (1875)".

Nicht in Palästina ist das Christentum entstanden, sondern in Alexandria und Rom: das bildet den Grundgedanken in den genannten Schriften. In Alexandria war es besonders Philo, der die religiösen Ideen des Judentums in das allgemeine Bewußtsein des Altertums geleitet und die Verschmelzung zwischen ihnen und der griechisch-römischen Gedankenwelt vollzogen hat. Er verband den Logos des Heraklit mit der Weltseele Platos und der Stoiker, erklärte ihn für den ewig gegenwärtigen Offenbarer, Tröster und hohenpriesterlichen Vermittler zwischen Erde und Himmel, zwischen Sinnenwelt und Ideenwelt, die seit Plato sich in einem schroffen Gegensatze gegenüberstanden, und kam dadurch dem Sehnen des Menschenherzens nach Vereinigung mit dem Göttlichen entgegen. Auf der anderen Seite hat vor allem Seneca an der Entstehung des Christentums gearbeitet. Er zeigte in der Gestalt des Gottmenschen das ideale Vorbild des Menschen auf und gab durch die nähere Ausmalung seines Bildes, wie er unansehnlich, arm und leidbewährt durchs Leben geht, der verschwommenen Vorstellung des philosophischen Logos bestimmtere Umrisse, wodurch sie fähig wurde, die Verzweifelnden aufzurichten, die Menschen mit neuer Hoffnung zu erfüllen und den Glauben an die Erfüllung des Ideals in ihnen hervorzurufen. Seine Lehre und Sittensprüche, diejenigen der Stoa, klingen daher auch überall in dem neutestamentlichen Schrifttum wider, vor allem bei Paulus, und dies in einem solchen Maße, daß man in einem gefälschten Briefwechsel den Paulus sogar zum Lehrer des Seneca hat machen wollen. Und nicht nur Senecas Gedanken, auch diejenige sonstiger Philosophen und Dichter der Kaiserzeit haben, wie Bauer dies an zahlreichen Beispielen nachweist, die neutestamentliche Gedankenwelt beeinflußt. Endlich aber haben auch die Kaiser selbst an der Gestalt des Erlösers mitgeformt, besonders Augustus, der Friedens-

fürst, aber auch Tiberius, der nicht wollte, daß man sich vor ihm erniedrigen sollte, und Mark Aurel, dessen milde Weisheit gleichfalls uns aus dem Gedankenschatz des Neuen Testaments entgegenleuchtet.

Und sollten es nicht nach den früheren Darlegungen Bauers die römischen Kaiser gewesen sein, die den Widerspruch gegen die weltliche Macht der Cäsaren auslösten? Unter dem Druck ihrer Herrschaft breitete sich die Ansicht von einem geistigen Reiche aus, das im Innern des Menschen seine Stelle haben sollte, und dem die Herzen aller Gedrückten, Unterjochten, Unglücklichen und Verzweifelnden entgegenschlugen. Schon Plato hatte die gequälten Seelen nach oben verwiesen: „Der wahre Staat ist im Himmel". Jetzt stellte man diesen himmlischen dem Staat, als dessen Bürger man sich fühlte, dem irdischen, gegenüber, erklärte Christus für den Herrn jenes Staates und bemühte sich, es ihm in der Arbeit an der eigenen Besserung, an Liebe, Wohltun und Hilfsbereitschaft gleichzutun, zu dulden und zu sterben, um dafür den Lohn im Himmel zu erlangen.

Was will es demgegenüber besagen, wenn Tacitus und Sueton das Christentum aus Judäa herleiten und Christus als dessen Stifter hinstellen! Der Bericht des Tacitus über die Christen ist so verworren und voller Dunkelheiten, daß sich daraus keine Geschichte machen läßt. „Daß der Urheber des Christennamens unter Tiberius durch Pilatus zum Tode verurteilt ward", meint Bauer spöttisch, „wird der sonst nicht besonders gründliche Archivforscher wohl demselben Staatsarchiv entnommen haben, in dem nach Tertullian (Apologet. 21) auch die Tatsache, daß im Augenblick des Todes Jesu, zu Mittag, die Sonne verdunkelt war, sich aufgezeichnet befand", d. h. er wird es erdichtet haben. Sueton hatte wohl nur durch die Annalen des Tacitus von der Existenz der Christen im Neronischen Rom erfahren und hat sich durch die dort berichtete blutige Christenverfolgung zu der Annahme berechtigt geglaubt, der Schlag, welcher die

Juden unter Claudius traf, sei durch die Hetzarbeit des fremden Sektenstifters veranlaßt worden. Was aber den Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius anbetrifft, so ist er erst recht wertlos. Bauer hält ihn für christlich interpoliert und meint, es könne nichts für die Christen Rühmliches darin gestanden haben, sonst hätte Tacitus nicht so geurteilt. Das Schreiben des Plinius wird von einer superstitio prava et immodica berichtet haben; Tacitus, hiervon abhängig, nennt den Aberglauben der Christen exitiabilis, und Sueton endlich erzählt uns von der superstitio nova et malefica. Daraus kann kein Schluß auf einen geschichtlichen Christus und den jüdischen Ursprung der christlichen Gemeinde gezogen werden.

Nimmt man zu alledem noch die römische Begabung für geistige Zentralisation während der ersten christlichen Jahrhunderte hinzu, so kann nach Bauer kein Zweifel sein, daß das Christentum auf römischem Boden erwachsen und der Urevangelist ein geborener Italiker gewesen ist, der zu Beginn der Regierung Hadrians in der Geschichte Jesu diejenige der Gemeinde geschildert und damit die Unterlage für das Markusevangelium geliefert hat. Jüdisch ist nur der Rahmen des Evangeliums, sein Inhalt hingegen ist heidnisch, und um diesen Inhalt zustande zu bringen, bedurfte es keines geschichtlichen Jesus.

Daß eine Auffassung vom Ursprung des Christentums, wie diejenige Bauers, bei den Zeitgenossen nur ein allgemeines Schütteln des Kopfes hervorrufen konnte, ist nur zu verständlich. Die Theologen hatten sich für die verletzende Behandlung von Seiten Bauers durch völliges Totschweigen seiner Werke gerächt. Jetzt, wo er sich in neuen Arbeiten zur Geschichte des Christentums eine so ungeheuere Blöße zu geben schien, wie man sie allgemein darin zu finden glaubte, erhoben sie ein Triumphgeschrei und konnten sich nicht genug über den „Phantasten“ und die „Unwissenschaftlichkeit“ seiner neuen Arbeiten lustig machen. Heinrich Holtzmann bezeichnete sein Buch über „Christus und

die Cäsaren" in der Protestantischen Kirchenzeitung (1882) als „himmelschreienden Unsinn". Und doch dürfte Bauers Auffassung bei allen ihren Übertreibungen, Einseitigkeiten und Verkehrtheiten der geschichtlichen Wahrheit zum mindesten so nahe kommen, wie Holtzmanns anerkannte Ansicht von der Entstehung des Christentums und der Persönlichkeit Jesu. War es auch sicher viel zu weit gegangen, wenn Bauer die griechisch-römische Welt hierbei fast zum alleinigen Schöpfer der neuen Gedankenwelt des Christentumes machen wollte, seine Entstehung aus Palästina ganz und gar ins Abendland verlegte und den jüdischen Anteil hieran viel zu gering einschätzte: es war doch immerhin ein genialer Instinkt, der ihn leitete in einer Zeit, die diese Seite der Frage bisher noch so gut wie gar nicht ins Auge gefaßt hatte. Und auch darin hat Bauer recht, auf die Verwandtschaft der christlichen Gedankenwelt mit der alexandrinischen und stoischen Philosophie aufmerksam gemacht und Seneca eine Hauptvermittlerrolle zwischen jenen beiden zuerteilt zu haben[1].

Aber auch sonst hat Bauer tatsächlich zahllose Schwierigkeiten im neutestamentlichen Schrifttum aufgedeckt, die so noch von niemandem empfunden worden waren, und die zu einer ganz anderen Auffassung ihres geschichtlichen Hintergrundes nötigen, als die Theologen diesen bei ihrem Standpunkt zu sehen gewohnt sind. Schweitzer sagt von Bauers Lebensarbeit: „Bauers Kritik der evangelischen Geschichte ist ein Dutzend gute Leben-Jesu wert, weil sie, wie wir das erst jetzt, nach einem halben Jahrhundert erkennen können, das genialste und vollständigste Repertorium der Schwierigkeiten des Lebens Jesu ist, das überhaupt existiert[2]." Es ist daher auch wohl zu viel gesagt, wenn Kegel in seiner Schrift über „Bruno Bauer und seine

[1] Vgl. hierüber G. A. van den Bergh van Eysinga: Voorchristelijk Christendom. De vorbereiding van het Evangelie in de Hellenistische wereld 1918.

[2] a. a. O. 161.

Theorien über die Entstehung des Christentums" (1908) auf Bauer das Wort anwendet: „Ein großer Aufwand ist umsonst vertan", wenn er meint, daß alle seine Thesen von der Wissenschaft abgelehnt worden sind und von ihr abgelehnt werden mußten[1]. Es ist wahr: die Theologie, wenigstens bei uns in Deutschland, mußte diese Thesen ablehnen, denn sie zogen ihr den Boden unterweg, auf dem sie stand. Aber wirkungslos sind sie darum trotzdem nicht geblieben, wie denn überhaupt kein Gedanke in der Wissenschaft ganz und gar „vertan" ist, der mit Ernst erfaßt und unter Hintansetzung der eigenen Persönlichkeit so gründlich durchdacht ist, wie die theologischen Ansichten Bauers. Bauer starb im Jahre 1882 in Rixdorf als Inhaber eines Grünkramladens. Vier bis fünf Jahre vorher waren seine Gedanken in Holland, wo damals auf theologischem Gebiete eine freiere Luft wehte als bei uns in Deutschland, wieder aufgenommen worden, wenn auch zunächst unabhängig von ihrem ersten Urheber.

Bevor wir sie hier weiter verfolgen, dürfte es sich empfehlen, zunächst die Entwicklung der Leben-Jesu-Forschung im eigenen Vaterlande zu betrachten.

Die deutsche Leben-Jesu-Forschung nach Straußens „Leben Jesu" und Bauer

Die nächsten Jahrzehnte nach dem Erscheinen des Werkes von Strauß waren in theologischer Beziehung ausgefüllt mit dem Bemühen, die Ergebnisse der Straußischen Kritik sich einzuverleiben, ohne doch etwas Grundsätzliches von der herrschenden Vorstellung über Jesus aufzugeben. Daß ein Leben Jesu nur nach gründlicher vorheriger literarischer Kritik der Evangelien geschrieben werden könne, darüber war man sich jetzt allerdings völlig klar. Und so war man denn zunächst

[1] Kegel: a. a. O. 72.

auf alle Weise bemüht, die Evangelien genauer auf ihren Quellenwert hin zu untersuchen. Dabei drängte zwar der Gegensatz zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern sich immer deutlicher dem Bewußtsein auf, jedoch ohne daß man sich dazu entschließen konnte, dem ersteren jede geschichtliche Bedeutung abzusprechen. Glaubte man doch seiner zu bedürfen, um dem Bilde des Erlösers, den man immer mehr seiner göttlichen Züge entkleidete und ins Irdisch-Menschliche herabzog, wie der badische Theologe Schenkel sich ausdrückte, die „unergründliche Tiefe" und die „unerreichbare Höhe" zu verleihen. Man scheint demnach bei den Synoptikern nicht genug hiervon gefunden zu haben, obschon man sich alle Mühe gab, die Taten und Reden Jesu durch glänzende Rhetorik und gefühlvolle Aufmachung ins Übermenschliche aufzubauschen und ihm damit jenen kleinbürgerlichen Zug zu nehmen, den er unter den Händen der theologischen Gelehrten immer mehr anzunehmen drohte. Als das maßgebende Evangelium wurde hierbei unter Heinrich Holtzmanns Einfluß immer mehr dasjenige des Markus angesehen, das schon Weiße und Wilke für das ursprünglichste erklärt hatten. Glaubte man doch auch aus diesem die einzelnen Stufen der Entwicklung im Leben Jesu am deutlichsten herauslesen zu können, wobei man freilich mehr aus der eigenen Psychologie in Markus hineinlas, als wirklich in ihm enthalten war, und man ängstlich beflissen war, alle eigentümlichen, fremdartigen und schwärmerischen Züge aus dem Bilde Jesu auszumerzen. Das deutsche Bürgertum, um nicht zu sagen der deutsche Philister, brauchte eben, wie man meinte, einen solchen Jesus, und dies um so mehr, als der im Jahre 1863 von Schenkel begründete Protestantenverein mit jenem Jesus die gebildeten Kreise in Deutschland für den Protestantismus zu gewinnen und der um sich greifenden Glaubenslosigkeit hoffte, steuern zu können.

Unter solchen Umständen kam es der liberalen oder freisinnigen Richtung in der deutschen Theologie, die damals immer

entschiedener die Führung übernahm, sehr zu paß, daß in Frankreich ein Leben Jesu hervortrat, wie es mehr als ein anderes geeignet schien, die Herzen für den reinen Menschen Jesus einzunehmen. Ernest Renan (1823—1892) veröffentlichte sein „Leben Jesu" im Jahre 1863. War die katholische Welt bisher von der Leben-Jesu-Forschung kaum berührt worden, so erschien hier „ein in französischem Geiste geschriebenes Buch, das der romanischen Welt den Ertrag der ganzen deutschen Forschung mit einem Schlage übermittelte[1]". Und was für ein Buch! In rein schriftstellerischer Beziehung ein Meisterwerk, wie es so nur dem Geiste eines Franzosen entstammen konnte: hinreißend in seiner glänzenden Schilderung der Umwelt und der Zeit, in welcher die Geschichte Jesu sich abgespielt haben sollte, ein lyrisches Kunstwerk ersten Ranges, mit einem Zuschuß von Empfindsamkeit und einem leichten Anflug von einschmeichelnder Erotik, kitschig in jeder Beziehung, wie wir heute sagen würden, oberflächlich, effekthascherisch, ohne jeden sittlichen Ernst, ohne Blick für die eigentlichen Tiefen der Probleme, kunstvoll über alle Schwierigkeiten hinweggleitend, aber gerade dadurch so recht geschaffen für den Geschmack des gebildeten Lesers der Zeit: kein Wunder, daß es auf der einen Seite bei den ernsteren Naturen und den ergebenen Dienern der Kirche einen ebensolchen Abscheu hervorrief, wie es auf der anderen bejubelt wurde. Auch in Deutschland flogen ihm die Herzen zu, mochte die katholische Presse sich noch so sehr darüber aufregen. Die freisinnigen, protestantischen Theologen begrüßten in Renan den Befreier von Strauß, und man rechnete es ihm besonders hoch an, in seiner Darstellung Jesu auch das vierte Evangelium mit in Rechnung gezogen zu haben, mochte die Art und Weise noch so sophistisch und unwahrhaftig sein, wie Renan das Johannesevangelium für seine Darstellung benutzt hatte, über dessen wahre ge-

[1] Schweitzer: a. a. O. 181

schichtliche Bedeutung er doch wahrlich nicht im Zweifel sein konnte[1]. —

Als das Werk von Renan erschien und die romanische Welt für den rein menschlichen Jesus zu gewinnen suchte, schrieb auch Strauß an einem neuen „Leben Jesu". Auch er wandte sich hiermit an einen größeren Leserkreis: „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" (1864). Aber Strauß war kein Renan. Er war als Gelehrter zu ernst und zu gewissenhaft, um den Gegenstand wirklich volkstümlich behandeln zu können. Dem Volk erschien sein Werk zu hoch, und den Gelehrten hatte er im Grunde zu wenig Neues darzubieten, was sie nicht schon aus seinem früheren Werke wußten. Er beginnt sein Buch mit einer Darstellung der früheren Bearbeitungen des Lebens Jesu und der Evangelien als Quellen dieses Lebens. Die Tübinger Schule unter F. Chr. Baur wird von ihm gelobt, den wahren Charakter des Johannesevangeliums in seiner ganz und gar dogmatischen Beschaffenheit endgültig begründet und damit den ganzen bisherigen Streit um dieses Evangelium zum Abschluß gebracht zu haben. Die Markushypothese von Weiße und Wilke lehnt er ab und erklärt Matthäus für den ältesten Evangelisten im Sinne der genannten Tübinger.

Straußens Hauptbestreben ist darauf gerichtet, die Gestalt Jesu bestimmter herauszuarbeiten, als sein früheres Leben Jesu dies getan hatte. Er untersucht, was an diesem wirklich geschichtlich und was mythisch ist, freilich ohne dabei zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Wird doch das bißchen Positive, das er als geschichtliche Wirklichkeit herauszuarbeiten sich bemüht, von ihm selbst doch auch nicht als besonders sicher hingestellt. Er will nicht glauben,

[1] Daß auch heute noch immer derartige Bücher beim großen Publikum viel Anklang finden, beweist der außerordentliche Erfolg von Papinis „Lebensgeschichte Jesus" (deutsch 1924), wohl einem der geschmacklosesten Werke dieser Gattung, das bereits in mehreren Hunderttausend von Exemplaren in der Welt verbreitet sein soll.

daß wir, wie dies manche meinen, von keinem einzigen der Aussprüche, die in den Evangelien Jesu in den Mund gelegt werden, mit Gewißheit sagen könnten, ob er denselben wirklich getan habe. So schlimm, meint er, stehe es nicht; wahrscheinlich besitzen wir doch solche Aussprüche. „Aber sehr weit", gesteht er gleich darauf zu, „erstreckt sich diese der Gewißheit nahekommende Wahrscheinlichkeit nicht, und mit den Taten und Begebenheiten des Lebens Jesu sieht es, seine Reise nach Jerusalem und seinen Tod ausgenommen, noch übler aus. Weniges steht fest, und gerade von demjenigen, woran der Kirchenglaube sich vorzugsweise stützt, dem Wunderbaren und Übermenschlichen in den Taten und Schicksalen Jesu, steht vielmehr fest, daß es nicht geschehen ist[1]." Über wenige große Männer der Geschichte sind wir so ungenügend unterrichtet, wie über Jesus. Und darin ändert auch der Hinweis auf Sokrates nichts, da hier der Fall doch ganz anders liegt, wie bei Jesus. Das mythische Schlinggewächs, wie es sich an dem Baum der Überlieferung von diesem hinaufgerankt, hat, wie die Schmarotzer, ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgesogen, Zweige und Äste verkümmert, seine ursprüngliche Figur zum Verschwinden gebracht. „Jeder mythische Zug, der zu dem Bilde Jesu hinzukam, hat nicht nur einen geschichtlichen verdeckt, so daß mit der Wegräumung des ersteren der letztere wieder zum Vorschein käme, sondern gar viele sind auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen[2]". Von dem Glauben an den übrig gebliebenen Jesus kann man sein Seelenheil vernünftigerweise nicht mehr abhängig machen, ganz abgesehen davon, daß Jesus auch keineswegs so einzigartig ist, wie er von seinen Anhängern hingestellt wird, und daß er als ideales Vorbild unseres Lebens schon deshalb nicht angesehen werden kann, weil wichtige Seiten und Züge des menschlichen Lebens in seinem Bilde

[1] a. a. O. 623 f.

[2] a. a. O. 624.

fehlen, die wir doch beim Stande unserer heutigen Kultur unmöglich entbehren können oder möchten.

Bei alledem kann man nicht einmal sagen, daß es Strauß gelungen sei, ein der Überlieferung auch nur einigermaßen entsprechendes Jesusbild zu zeichnen. In dem Bemühen, doch wenigstens etwas von dem herkömmlichen Jesus zu retten, geht er selbst in der Schilderung des wenigen übrig gelassenen Positiven noch zu weit, z. B. wenn er seinem Jesus möglichst alles Fremdartige abzustreifen und durch Vergeistigung seiner Ansichten ihn dem Herzen seiner Leser näher zu bringen sucht. Sein Jesus ist nicht gerade der sanfte, süße, reizende Lehrer Renans, dessen Leben in Galiläa sich wie ein „köstliches Hirtengedicht" abspielt, der auf die Frauen einen so tiefen Eindruck ausübt und mit den Kindern sich vergnügt, auch nicht der Jesus der üblichen katholischen Heiligenbildnerei, wie er uns aus den Bildern eines Hoffmann entgegenblickt, und für den die ganz Naiven schwärmen, aber er kommt ihm doch stellenweise bedenklich nahe, so, wenn Strauß das religiöse Selbstbewußtsein Jesu schildert, dessen „harmonische Gemütsverfassung" hervorhebt und ihn als „eine schöne Natur von Haus aus" hinstellt, die sich kampflos zur höchsten menschlichen Höhe emporgeschwungen habe. Nein, dieser Jesus von Strauß ist weder Fisch noch Fleisch, und man begreift, daß das „deutsche Volk" sich für ihn nicht zu erwärmen vermocht hat, wie denn übrigens auch Strauß selbst am Ende die Menschheit vom Jesus der Geschichte auf den idealen Jesus oder den Christus des Glaubens verweist, in welchem allein dasjenige zu finden sein soll, dessen sie für ihr Seelenheil bedürfe. Vgl. auch Strauß' bereits erwähnte Schrift: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte". —

Das Jahr 1864 war sehr fruchtbar für die Darstellung des Lebens Jesu. Außer den erst jetzt herausgegebenen Vorlesungen Schleiermachers und den Werken von Renan und Strauß erschien im gleichen Jahre Daniel Schenkels „Das

Charakterbild Jesu“ sowie Karl Heinrich Weizsäckers „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung“, während H. Holtzmann schon im Jahre vorher in „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter“ sein rein geistiges Jesusbild entworfen und der Markushypothese durch eine eingehende Begründung zum Sieg über die entgegenstehenden Auffasungen verholfen hatte. Dann erschien in den folgenden Jahren Theodor Keims großes Werk „Die Geschichte Jesu von Nazarah“ (1867—1872). In seinen drei Bänden voll abgründiger Gelehrsamkeit stellt es wohl die bedeutendste Leistung auf diesem ganzen Gebiete dar. Es ist entschieden bewundernswürdig, was Keim oft auf Grund kleinster Andeutungen alles aus den Evangelien herausgeholt hat, wie er die überlieferten Züge zu verwerten und zu einem lebendigen Ganzen ineinander zu arbeiten weiß. Leider hat die Phantasie des Verfassers auch hier einen größeren Anteil an dem auf diese Weise zustande gekommenen Jesusbilde als die Überlieferung, und die Art, wie auch Keim bemüht ist, die fremdartigen Züge der Evangelien möglich auszuglätten und einen geistigen Jesus zu schildern, der das Himmelreich wesentlich im Sinne modernliberaler Anschauungen aufgefaßt hat, um Jesus dadurch für die Frömmigkeit zu retten, rauben auch seiner Arbeit trotz alles kritischen Gebahrens ihren eigentlich geschichtlichen Charakter.

Neben dieser hervorragenden Leistung konnte die „Geschichte Jesu“, die Hase im Jahre 1876 nach seinen akademischen Vorlesungen herausgab, die Arbeit eines vorsichtigen Weltmannes, der nirgends auf die entscheidenden Fragen eine eindeutige Antwort gab, ebenso wenig aufkommen, wie das „Leben Jesu“ von Bernhard Weiß (1882—1884) und Willibald Beyschlags gleichnamiges Werk, das 1885 und 1886 erschien. In rein künstlerischer Beziehung kommt das Werk von Beyschlag Renan noch am nächsten und hat durch seine „gemütvolle“ Darstellung und seine Virtuosität, den Leser mit

schönklingenden Redewendungen über die Schwierigkeiten der Sache hinwegzutäuschen, sich viele Freunde erworben, während das Buch von Weiß eine lederne Gelehrtenarbeit ist und an willkürlicher Ausdeutung der Überlieferung und unbedenklicher Anwendung modern-psychologischer Gedankengänge auf Jesus wohl so ziemlich das Äußerste leistet.

Und der Ertrag aller dieser kritisch-liberalen Leben Jesu? Man mag das Nähere hierüber bei Schweitzer nachlesen. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß diese ganze Leben-Jesu-Literatur sich selbst ad absurdum geführt hat durch ihr Bemühen, auf der einen Seite zwar das geschichtliche Bild Jesu mit wissenschaftlicher Genauigkeit aus der Überlieferung herauszuarbeiten, auf der andern Seite jedoch ein solches Bild zu liefern, das zugleich dem frommen Gemüte etwas bot, und einen Jesus hinzustellen, an welchem die christliche Gemeinde sich erbauen könnte. Weitere Kreise meinten, daß dies Ziel erreicht sei. „Die Anerkennung von seiten der Zeitgenossen wurde dieser Forschergeneration in einem Maße zuteil, wie sonst keiner andern. In den Kreisen der Gebildeten war man überzeugt, ihr den authentischen Jesus zu verdanken, und freute sich, daß er in den Hauptpunkten als moderner Mensch und Verkündiger der freisinnigen Religiosität erkannt worden war[1]". In einer Zeit, wo der materialistische Unglaube immer weiter um sich griff, wo die spekulative Philosophie in Verachtung geraten war, die Metaphysik als Unsinn galt und der Gottesglaube unter Berufung auf Kant für abgetan erachtet wurde, brauchte man einen Ersatz für die verlorene Anerkennung des kirchlichen Dogmas, und man bildete sich allen Ernstes ein, einen solchen in der Persönlichkeit Jesu finden zu können, und zwar des rein geschichtlichen von allen mythischen und dogmatischen Zutaten befreiten Jesus, den man mit den Mitteln der Psychologie herauszustreichen und zu einem Übermenschen emporzu-

[1] Schweitzer: a. a. O. 221.

himmeln bestrebt war, um ihm trotz seiner bloßen Menschlichkeit doch eine Art von religiösem Kulte widmen zu können.

Vergebens, daß einzelne Stimmen laut wurden und auf die Gefahr aufmerksam machten, die darin lag, die ganze christliche Religion unter Ausmerzung aller metaphysischen Bestandteile auf ein sog. „Christentum Christi" zurückzuführen. So wies E. v. Hartmann in seinen „Briefen über die christliche Religion", die er 1870 unter dem Decknamen F. A. Müller herausgab, auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit, auf die uns ganz fremdartige Weltanschauung Jesu und die hieraus sich ergebende schon von Strauß betonte Unmöglichkeit hin, uns Jesus zum sittlichen Vorbild zu nehmen. Vergebens, daß Strauß selbst in seinem „Alten und Neuen Glauben" (1872) den Versuch, die menschliche Entwicklung Jesu an der Hand unserer Quellen nachzuweisen, für einen ruhmredigen Humbug erklärte und die Unmöglichkeit hervorhob, aus den überlieferten Nachrichten ein in sich zusammenstimmendes klares Bild von Jesus zu gewinnen. Den Gebildeten war das liberale Jesusbild gerade recht: gestattete es ihnen doch, den altgewohnten Zusammenhang mit der Kirche aufrecht zu erhalten, ohne die vielen veralteten Glaubensmeinungen mit in den Kauf nehmen zu müssen, über die sie nur mehr lächeln konnten. Und die Theologen freuten sich, auf der Höhe der Wissenschaft stehen und doch zugleich Christen sein zu können, mochten auch die Rechtgläubigen mit sauersüßer Miene auf ihren vermeintlich rein geschichtlichen Jesus blicken und ihre Leugnung der Gottheit Christi als eine Versündigung am Heiligsten brandmarken. So hinterließ auch E. v. Hartmanns Schrift „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" (1874), in welcher der Philosoph den Grundgedanken seiner oben genannten Briefe eine neue Form gab und die Behauptung aufstellte, daß der liberale Protestantismus ebenso irreligiös wie unchristlich sei, keine tieferen Spuren. Nur die unbarmherzige Kritik des künstlich zurechtgestutzten liberalen Jesus erregte

Aufsehen, aber die Grundlinien einer „Religion der Zukunft", die Hartmann an die Stelle des entchristlichten Christentumes setzen wollte, fanden kaum Verständnis und forderten nur den Spott der Gegner heraus.

Der holländische Radikalismus

Es war im Jahre 1878, als Allard Pierson (1831—1896), Professor der Kirchengeschichte in Heidelberg und später der neuen Literatur, Ästhetik und Kunstgeschichte in Amsterdam, seine „Bergpredigt und andere synoptische Fragmente" herausgab. Pierson machte in diesem Werk auf Fehler der bisherigen Kritik des Evangeliums aufmerksam und zeigte, daß die Bergpredigt weder von Jesus gehalten noch vor dem Jahre 70 geschrieben sein könne. Sie ist nur eine Sammlung jüdischer Spruchweisheit und dem Halbgott Jesus, der dieser ursprünglich war, wie alle seine Reden, bloß nachträglich in den Mund gelegt worden. Einen geschichtlichen Jesus anzunehmen, liegt keinerlei Veranlassung vor. Die außerchristlichen Zeugnisse für ihn sind mehr als zweifelhaft, auch dasjenige des Tacitus, das Pierson rücksichtslos zerpflückt. Und da auch der Galaterbrief des Paulus, der „echteste der echten", wofür die Tübinger ihn angesehen, sicher unecht ist, wie Pierson dies an zahlreichen Einzelheiten nachweist, so liegt die Stiftung des Christentums für uns in völligem Dunkel. Pierson gilt auf Grund seiner „Bergpredigt" als der Begründer der radikalen holländischen Theologenschule. Man möchte in ihm einen Nachtreter Bruno Bauers sehen. Indessen hat van den Bergh van Eysinga auf das Unzutreffende dieser Annahme hingewiesen[1]. Pierson ist vielmehr der selbständige Erneuerer des schon von Bruno Bauer in Deutschland entdeckten, aber dort totgeschwiegenen Sach-

[1] G. A. van den Bergh van Eysinga: Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments. Ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums 1912.

verhalts bezüglich der Paulinischen Briefe, und Anschauungen, die 1852 ausgesprochen wurden, sind 1877 in Holland ganz unabhängig vom deutschen Vorbild wieder aufgetaucht. —

Schon im Jahre 1871 hatte Hoekstra, Professor am mennonitischen Seminar zu Amsterdam, auf die Wertlosigkeit des Markusevangeliums für die Kenntnis des Lebens Jesu hingewiesen, das Recht bestritten, von einer synoptischen Überlieferung zu sprechen, und die evangelischen Erzählungen der dichtenden Symbolik oder symbolischen Dichtung zugewiesen. Aber erst durch Pierson kam die Frage in Fluß, und zwar dadurch, daß Abraham Dirk Loman (1823—1897), Professor am Lutherischen Seminar zu Amsterdam, nach anfänglichem Widerstande die Bemerkungen Piersons aufgriff und ihnen sein besonderes Interesse zuwandte. Bedeutsam wurde hierbei vor allem sein Vortrag über das älteste Christentum, den er am 13. Dezember 1881 in der freireligiösen Gemeinde zu Amsterdam hielt. Loman stellte hier die Behauptung auf, daß sämtliche neutestamentliche Schriften dem zweiten Jahrhundert angehörten, ihr Inhalt widerspruchsvoll und unzuverlässig und der Jesus der Evangelien keine greifbare Persönlichkeit sei. Jesus ist die Verkörperung von Gedanken und Prinzipien, die zuerst im Christentum des zweiten Jahrhunderts entwickelt worden sind. Er ist der ideale Sohn der jüdischen Nation selbst, der die zähe Geduld, den Glauben, die Begeisterung seiner Mutter vertritt, der leidende Gottesknecht, der aus seiner Erniedrigung zuerst auferstanden und mit Herrlichkeit gekrönt ist, nachdem Stadt und Tempel von den Römern zerstört worden waren. Das fleischliche Israel ist in ihm gestorben, um in vergeistigter Gestalt als Christentum wieder aufzuerstehen. Die ganze evangelische Geschichte ist demnach rein symbolisch aufzufassen.

Das waren Gedanken, die allerdings mit Bauer sich sehr innig berührten, und Loman hat denn auch kein Hehl daraus gemacht, wieviel er dem deutschen Kritiker verdankte. Sein Vortrag verursachte die größte Erregung und Entrüstung, ganz

besonders auch seine Behauptung, daß die Paulinischen Briefe gegen seine Auffassung von Jesus nicht ins Feld geführt werden dürften, weil deren Echtheit nicht bewiesen sei. Der Kampf um die Echtheit der Paulusbriefe und die Geschichtlichkeit Jesu war entfesselt. Leider wurde er in Holland zumeist in Versammlungen sowie in Zeitschriften ausgefochten, und darin liegt die Entschuldigung dafür, daß man in den anderen Ländern so wenig über ihn erfuhr und besonders auch die deutsche Theologie ihm kaum die nötige Beachtung geschenkt hat. Zu um so größerem Danke sind wir van den Bergh van Eysinga verpflichtet, daß er uns jetzt die einzelnen Abschnitte dieses Kampfes mit großer Ausführlichkeit und Genauigkeit in seinem genannten Werke vorgeführt hat. —

Unter den holländischen Theologen näherte sich außer Pierson besonders van Loon (1838—1907) dem Standpunkte Lomans. Er wies darauf hin, daß sowohl die Evangelien wie die Hauptbriefe uns einen metaphysischen Christus, aber keinen geschichtlichen Jesus zeigen, daß die Annahme eines geschichtlichen Jesus demnach eine bloße Hypothese sei und uns jeder Maßstab fehle, um an der Überlieferung von Jesus das Geschichtliche vom Ungeschichtlichen trennen zu können. Die ganze Frage kann nur sein, welche Hypothese die Tatsachen am besten erklärt. Was die Leben-Jesu-Darsteller bisher geboten haben, sind jedenfalls nur mehr oder weniger willkürliche, euhemeristische Versuche, einen Jesus aus den Quellen herauszudestillieren, der ihrem eigenen Geschmack entsprach, und lassen keinen Anspruch auf geschichtliche Wahrheit erheben. —

Loman selbst wandte hinfort seinen ganzen Eifer der Untersuchung der Echtheit der Paulinischen Briefe zu. Er schrieb unter dem Titel „Quaestiones Paulinae“ eine Reihe von Abhandlungen, die er 1882 und sodann in den Jahren 1883 und 1886 in der „Theologisch Tijdschrift“ veröffentlichte. Hier legte er dar, wie unter der Voraussetzung der Echtheit dieser

Briefe Paulus ein vollkommenes psychologisches Rätsel sei. Nicht nur widersprechen Apostelgeschichte und Galaterbrief einander: auch die übrigen drei Hauptbriefe des Paulus (Römer- und Korintherbriefe) können nicht in der Zeit entstanden sein, in welcher man sie gewöhnlich geschrieben sein läßt. Sie gehören erst dem zweiten Jahrhundert an. So kommt es, daß sie auch erst höchstens von der Mitte dieses Jahrhunderts an bei anderen erwähnt werden. Das Christentum ist nicht die Stiftung jener wenigen bis zu Halbgöttern gesteigerten Personen, denen man sie zuschreibt, sondern es ist zustande gekommen durch die vereinten Kräfte vieler Frommen und Edlen, deren wirkliche Lebensgeschichte niemals geschrieben wurde, und die uns daher völlig unbekannt sind.

Übrigens leugnet Loman nicht gerade die Möglichkeit, daß einzelne Eigenschaften und Besonderheiten, die von den Evangelisten Jesus von Nazareth zugeschrieben werden, sich in einer damals in Palästina lebenden Person vereinigt haben könnten, betont jedoch, daß, was von dieser Person aus guten Gründen geschichtlich genannt werden könne, nicht ausreiche, um ihn zum Anreger einer neuen religiösen Weltbewegung zu stempeln. Vielmehr haben wir in der ältesten evangelischen Erzählung die messianisch gefärbten Erinnerungen aus der langen Zeit der blutigen Tragödie zu sehen, die sich in Jerusalem und Rom abspielte, in dem mit der Christusfigur verschmolzenen Jesus aber die Versinnlichung und Symbolisierung der Frömmigkeit, der prophetischen Begeisterung, des Heldenmutes, der Geduld der Heiligen und Märtyrer, vor allem aber der unüberwindlichen Kraft und des unzweifelhaften, den standhaften Gottesfreunden sicheren Triumphes. Der Kultus eines geschichtlichen Jesus kann die Entwicklung des Christentums nur hemmen. Unsere Verehrung des galiläischen Lehrers ruht nicht auf guten Gründen und stimmt nicht mit den Grundsätzen der modernen Welt- und Lebensanschauung überein. Der Held der modernen Leben-Jesu-Darstellungen ist nicht den Evan-

gelien entnommen, die diesem vielmehr auf Schritt und Tritt widersprechen. Und jedenfalls erklärt die Geburt desjenigen Christentums, das weltgeschichtliche Bedeutung erhielt, sich nur aus der Verschmelzung der entgegengesetzten Prinzipien des Judentums und der griechisch-römischen Welt, wie dies schon Bruno Bauer erkannt hat. „Von der jüdischen Seite her kam das große Kapital der ethisch-religiösen und prophetischen Literatur und der geschichtlichen Überlieferung betreffs des frommen, aber immerfort gequälten Volkes, das sich selbst als Gottes Sohn wußte (Jes. 42 u. 53). Von der griechisch-römischen Seite her kam die bildende Kraft der Kunst, der Gesetzgebung und der Wissenschaft, das organisierende Talent und die Virtuosität des abstrakten Denkens. Israel lieferte die Materie, den Stoff, die griechisch-römische Kultur die Form. Die Mutter war eine israelitische Jungfrau, der Vater der Geist der Menschheit, wie er in dem sich verwirklichenden Ideal der römischen Weltmacht und des griechisch-römischen Menschentums lebte. Israel bot den Gottessohn als zukünftigen theokratischen König; der griechische Idealismus lieh seine Hilfe zur Entwicklung des Präexistenzbegriffes. Aus beider Verbindung entstand die göttliche Persönlichkeit, die, unmittelbar aus Gott geboren, im vorgesehenen Augenblick in menschlicher Gestalt unter den Menschen erscheint, damit er ihnen Gottes eigene Gedanken und die Verwirklichung ihrer heiligsten Erwartungen bringe. Israel gab den Heldensinn und das Märtyrertum einer dem Gottesgebot mit kindlicher Treue ergebenen Nation. Auf der andern Seite wurde die Religion des am tiefsten erniedrigten, unter Roms Füßen geradezu zertretenen frommen Volkes angenommen und die in diesen Kreisen neue und sonderbare Geschichte des ursprünglichen Christentums als die Geschichte eines vergötterten Menschen aufgefaßt.“ Wenn die Gegner einwandten, daß Loman mit dieser Auffassung die Geschichte um ihre großen Männer bringe, so erklärt er ihnen: im Gegenteil: in jener großen Zeit nehmen wir mehr große Männer an,

als gewöhnlich geschieht. Die evangelische Geschichte ist das Erzeugnis zahlreicherer Faktoren, als in den darin auftretenden Personen geschildert sind. Diesen Personen fehlt nur die Einheit des Persönlichen. Das beweist, daß mehr als eine Person den Stoff für diese Bilder geliefert hat, wobei Loman daran erinnert, wie gerade die sog. Volksschichten einen ungemein fruchtbaren Boden für Sage und Dichtung bilden.

Am fruchtbarsten erwiesen sich bei dem allen die Bemerkungen Lomans über die Echtheit der Paulinischen Briefe. Immer weniger vermochte der Kritiker diese der bisherigen Ansicht gegenüber aufrecht zu erhalten. Das ganze Paulinische Schrifttum, das Lukasevangelium mitsamt der Apostelgeschichte sind Erzeugnisse der Gnosis und konnten erst nach einem verhältnismäßig langen Vorbereitungsprozeß entstehen, dessen Anfang schwerlich vor 70 angesetzt werden darf, und nicht eine geschichtliche Überlieferung, sondern nur ihre Brauchbarkeit für die katholische Kirche bestimmt das Urteil über die Echtheit der kanonischen Briefe. Diese sind denn auch gar keine Briefe im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern im Interesse der wahren Gnosis, d. h. der Verbreitung eines universalistischen Christentums, geschriebene Abhandlungen in der Form von Briefen des Apostels Paulus, um das Christentum den Heiden zu empfehlen. Je mehr Spuren von Genialität und schöpferischem Vermögen man in ihnen findet, um so mehr muß man sich wundern, daß sie länger als ein Jahrhundert ohne jeden unmittelbaren Einfluß geblieben sind. Müssen doch selbst die Gegner zugestehen, daß es keine positiven Beweise für die Existenz unserer Paulusbriefe vor etwa 180 gibt! —

Eine wichtige Unterstützung erhielten diese Behauptungen Lomans durch die Untersuchungen, die Pierson und S. A. Naber, Professor der klassischen Philologie in Amsterdam, im Jahre 1886 unter dem Titel „Verisimilia“ herausgaben. Sie unterwarfen die Paulinischen Briefe einer ganz vorurteilsfreien und unbefangenen Kritik und deckten ihre Schwierigkeiten mit un-

nachsichtlicher Wahrheitsliebe auf. Woran sie dabei vor allem Anstoß nahmen, war der Mangel an logischem Zusammenhang, das Bruchstückartige in diesen Briefen sowie die Unvorstellbarkeit ihres Verfassers und ihrer Adressaten. Wenn heutige Philologen diese Briefe nicht verstehen können, wie konnten dann kürzlich Bekehrte, größtenteils Leute niederen Standes, diese dogmatischen Auseinandersetzungen begreifen? Es sind jüdische, urchristliche und christliche Bruchstücke früherer und späterer Zeit, die nur lose zu einem Ganzen vereinigt sind, und ihr Überarbeiter ist ein Mann, den die Verfasser als „Paulus Episcopus" bezeichnen und in das zweite Jahrhundert setzen. Sie vertreten die Ansicht, daß das ursprüngliche Christentum, eine Art gnostischer Bewegung innerhalb des Judentums, es nur mit dem Messiasglauben allgemein zu tun gehabt hätte, und daß der Glaube, der Erwartete sei schon einmal dagewesen und durch Tod und Auferstehung hindurchgegangen, erst später durch Vermengung griechischer Mythen mit Jesaia 53 aufgekommen sei. Jedenfalls ist der Paulus der Apostelgeschichte der historische, während derjenige der Briefe eben jener „Paulus Episcopus" ist, dessen dichterische Arbeit uns vor allem im Galaterbriefe entgegentritt. Naber hat seiner Ansicht über die Paulinischen Briefe 1888 auch noch in seinen „Nuculae" Ausdruck gegeben, worin er vierzig Fragen aufstellte, deren Lösung er von denen forderte, die die Paulinischen Briefe und insbesondere den Galaterbrief zu verstehen behaupten. Diese „Nüsse" sind nach seiner Ansicht nie geknackt worden. Im Gegenteil erhielten die Leugner der Echtheit des Galaterbriefes im selben Jahre unerwartete Hilfe durch den Berner Theologieprofessor Rudolf Steck (1842—1923), der in seiner Schrift „Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen" (1888) sich auf den gleichen Standpunkt, wie die Bestreiter der Echtheit der Paulinischen Briefe, stellte. Er war ein Gegner Lomans gewesen; als er aber den Galaterbrief mehrmals in seinen

Vorlesungen behandelt hatte, hatte er zu seiner Bestürzung bemerkt, daß er bei der Behauptung seiner Unechtheit anlangte. —

Auch W. C. van Manen (1842—1905), Professor der Theologie zu Leiden, war ursprünglich ein Gegner der radikalen Auffassungsweise. Er wollte sich die Geschichtlichkeit Jesu nicht nehmen lassen, obschon er sich den Bedenken ihr gegenüber nicht verschließen konnte und obwohl die Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit ihm wenig zusagte. Ein Christusbild, das mit dem Jesusbilde der freisinnigen Protestanten in Deutschland übereinstimmte, erschien ihm von vornherein verdächtig, und er gestand, weniger genau Bescheid über Jesu Person und Werke zu wissen, als die deutsche Theologie. So verhielt er sich auch ablehnend gegenüber der Annahme der Unechtheit der Paulinischen Briefe, weil er fürchtete, mit ihr auch den geschichtlichen Jesus aufgeben zu müssen. Erst als er sich überzeugte, daß beides unmittelbar viel weniger mit einander zu tun habe, als man gewöhnlich meinte, trat auch er auf die Seite der Bestreiter der Echtheit der Paulusbriefe hinüber. Er war, wie van Eysinga bezeugt, ebenso wie Loman, ein durchaus konservativer Geist, und nichts ist daher unrichtiger, als den psychologischen Grund für die radikale Kritik in einem ihren Anhängern angeborenen Hange nach Neuerungen zu suchen. Er hat längere Zeit darunter gelitten, als er den Apostel Paulus zu verlieren fühlte. Aber dann nahm er den Kampf für die Unechtheit der Paulusbriefe um so kraftvoller auf und ist wohl derjenige gewesen, der ihn am gründlichsten und folgerichtigsten durchgeführt hat. Es geschah dies in seinem dreibändigen Werke über „Paulus", von denen der erste Band die Apostelgeschichte (1890), der zweite den Römerbrief (1891), der dritte die beiden Korintherbriefe (1896) behandelt. Der zweite Band ist 1906 auch in seiner deutschen Übersetzung von Gustav Schläger unter dem Titel „Die Unechtheit des Römerbriefes" herausgekommen.

Es würde zu weit führen, die Ansichten van Manens im einzelnen näher darzulegen. Man mag das Nähere hierüber bei van Eysinga[1], sowie bei Schweitzer in seiner „Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart“ 1911, 98 ff. nachlesen. van Manen hat alle Gründe noch einmal durchgeprüft und zusammengefaßt, die bisher über die Paulusbriefe vorgebracht waren, sie durch neue Einwände erweitert und eine eigene Ansicht über die Entstehung dieser Briefe entwickelt. Er nahm einen geschichtlichen Paulus von freieren Anschauungen als den vorher im Judentum herrschenden an, läßt aber die Briefe selbst erst etwa im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts entstanden sein, wobei der oder die Verfasser sich auf die Autorität des geschichtlichen Paulus stützten, um ihren Anschauungen und Forderungen die erwünschte Anerkennung zu verschaffen. Seine Untersuchungen über den Galaterbrief herauszugeben, dazu ist van Manen leider nicht gekommen. Seine Ansichten lassen sich aber aus seinen Vorlesungsheften ziemlich genau erkennen, und das Urteil über diesen Brief, auf den die deutschen Theologen noch heute schwören, lautet auch hier, daß er bei seiner widerspruchsvollen und verworrenen Beschaffenheit und der völligen Unmöglichkeit der von ihm vorausgesetzten Verhältnisse eine künstliche Zurechtmachung darstellt[2]. Denjenigen aber, die da einwenden, daß es den Bekämpfern der Echtheit der Hauptbriefe bis jetzt nicht gelungen sei, eine befriedigende Darstellung der Entwicklung des Christentums im ersten Jahrhundert zu geben, erwidert van Manen mit Recht, ob sie denn meinen, daß ihnen eine solche gelungen sei, und ob mit ihrem Einwande die Echtheit bewiesen oder auch nur ein einziges Bedenken dagegen aus dem Wege geräumt sei. —

[1] a. a. O. 81 ff.

[2] Siehe Thomas Whittaker: The Origins of Christianity 1909, 217 ff.; ferner G. van den Bergh van Eysinga: Radical Views about the New Testament 1912, 65 ff.

Man liest mitunter, so auch bei Schweitzer[1], daß Loman seine ursprüngliche Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu später eingeschränkt oder gar zurückgenommen und einen geschichtlichen Kern in der evangelischen Darstellung angenommen habe. Davon kann, wie van Eysinga gezeigt hat, nicht die Rede sein[2]. Lomans bezügliche Aussage[3] ist durchaus nur als argumentatio ad hominem aufzufassen, und wenn er sich über die Frage der Geschichtlichkeit Jesu für längere Zeit nicht näher ausgesprochen hat und Zugeständnisse gemacht haben sollte, so sicherlich nur unter dem Einfluß des Entrüstungssturmes, der sich gegen seine Annahme erhob. Loman war ein stiller Gelehrter, dem jeder laute Streit zuwider war. „Man kann aber", wie van Eysinga mit Recht bemerkt, „in der wissenschaftlichen Welt nur ruhig leben, wenn man der evangelischen Geschichte wenigstens ein Mindestmaß von Historizität beläßt[4]." Hat doch Loman noch im Jahre 1893 dem später noch zu erwähnenden Buche von Brandt gegenüber sich aufs Bestimmteste dagegen ausgesprochen, in den Evangelien Geschichte, und sei es auch nur in der Darstellung der Kreuzigung Jesu, finden zu wollen. Diese Darstellung ist, ebenso wie die Zeichnung der Pharisäer als Gegner Jesu, geschichtlich ganz und gar unmöglich und nur symbolisch zu verstehen, wie denn überhaupt die ganze Leidensgeschichte nur einen ins Christliche umgearbeiteten Abschnitt aus der jüdischen Märtyrergeschichte darstellt. Man sagt, so sei es unverständlich, daß die Gegner des Christentums auf diesen Umstand nicht den Finger legten. Indessen erwidert Loman mit Recht: „Als etwa um 150 unsere ältesten kanonischen Evangelien ihre jetzige Form erhielten, besaßen weder die katholisch gesinnten Christen noch ihre Gegner zur rechten und linken Seite zuverlässige Urkunden über die Person und

[1] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 446.
[2] van den Bergh van Eysinga a. a. O. 118f.
[3] s. oben S. 00.
[4] a. a. O. 119.

das Werk Jesu, die als Grundlage zur Aussprache hätten dienen können.“ —

Abseits von den bisher genannten radikalen Holländern steht der Leidener Philosophieprofessor G. I. P. I. Bolland (gest. 1922). Wie jene die Bauersche Kritik der Paulusbriefe, so führt er gewissermaßen die Gedanken Bauers in „Philo“ und „Christus und die Cäsaren“ fort. Seine erste öffentliche Kundgebung zur Jesusfrage war seine Untersuchung über „Het eerste evangelie in het licht van oude gegevens“ (Das erste Evangelium im Lichte alter Angaben), 1906. Im Gegensatze zur deutschen Theologie, die seit Holtzmanns Darlegung des Gegenstandes in Markus das älteste Evangelium erblickt, sucht Bolland hier den früheren Ursprung des Matthäus zu erweisen. Darin stimmt er mit den übrigen radikalen Holländern überein, die sich hierin an Meybooms Schrift „Geschiedenis en kritiek der Marcushypothese“ (1866) und Hoekstras Arbeit über „De Christologie van het kanonische Markus-Evangelie“ (1871) angeschlossen haben, wie denn übrigens auch Strauß die Markushypothese für einen „Zeitschwindel“ erklärt hat. Als Grundlage des Matthäusevangeliums betrachtet Bolland dasjenige der Ägypter, das bei den gnostischen Naaßenern in Gebrauch war und das Gleichnis vom Säemann, d. h. vom saatsäenden Logos der Stoiker, enthielt. In Ägypten existierte bereits eine Art Christentum ohne Christus im Anschluß an die Lehren Philos. Von Alexandria nach Rom gebracht, soll es hier von Matthäus in judaistischem Sinne überarbeitet sein. Auch Bolland will das Evangelium rein symbolisch aufgefaßt wissen und erblickt in Christus die Verkörperung der heiligen, in aller Menschlichkeit zugleich himmlischen Kirche, dazu bestimmt, das irdische Reich der Heidengötter und Cäsaren durch das Himmelreich zu überwinden.

In der im gleichen Jahre 1906 erschienenen Schrift über „Gnosis en Evangelie“ wiederholt er seine Ansicht von der symbolischen und allegorischen Beschaffenheit der Evangelien

und der Entstehung des Christentums aus einem vorchristlichen jüdischen Gnostizismus, dessen Ursprung er mit Friedländer in der hellenistischen Synagoge von Alexandria sucht, während die jerusalemitische Muttergemeinde wohl eine Erdichtung darstellt. „Eine Evangelienkritik, die hinter den Evangelien nichts suchen will, ist nicht gescheit." Das Evangelium ist für die Vielen bestimmt, die wenig begreifen, sich aber viel vorzustellen vermögen. Christus ist die Verkörperung der wahren Vernunft und der wahren Lehre. Er ist der Chréstos, der gute Gott (Osiris-Serapis) der Ägypter, in der Gestalt des jüdischen Messias und weist insofern auf jüdische Herkunft des Christentums hin. Die Auferstehung ist ein gnostisches Dogma. Im übrigen sind es nicht so sehr jüdische, als vielmehr hellenistische, und zwar alexandrinische und römische Schriftsteller gewesen, die hinter dem neutestamentlichen Schrifttum stecken.

Wie dies bereits van Loon vermutet hatte[1], nimmt Bolland in „Het lijden en sterven van Jezus Christus" (1907) an, daß der Josua- oder Jesuanismus ebenso auf den Mosaismus gefolgt ist, wie Josua auf Moses, weil dieser die wahre Gotteserkenntnis noch nicht gebracht hatte; und dieser Josuanismus war vor der frohen Botschaft über den nazoräischen Jesus da, wie dies Apollos von Alexandria in der Apostelgeschichte beweist, der die Lehren über Jesus genau vortrug und von einem fleischlichen Jesus noch keine Ahnung hatte. Den Beinamen Nazoräus faßt Bolland als „Behüter" auf und erklärt ihn für eine bloße Dichtung der alexandrinisch-jüdischen Schriftauslegung. Christus oder Chrestos ist die verkörperte göttliche Liebe (chrestotes), deren Offenbarung in einem Menschen nach Weish. 2, 12—20 den Tod erleiden und auferstehen muß, um den Sieg der Idee über die Materie zu erweisen. Jesus, so führt Bolland in der Schrift „Der evangelische Josua" (1907) aus, ist aus dem Geiste der jüdischen Propheten geboren. Seine Mutter, als Verkörperung der jüdischen Nation, aber führt den Namen Mirjam, um den

[1] S. van den Bergh van Eysinga a. a. O. 123f.

Zusammenhang zwischen Josuanismus und Mosaismus auszudrücken. Und daß er so das Übergangs- und Vermittlungsglied zwischen dem Mosaismus und der überstaatlichen Religion des Geistes bildet, darin liegt, wie Bolland in „De achtergrond der Evangelien" (1907) auseinandersetzt, die Bedeutung des evangelischen Jesus, indem er dabei auf den Zusammenhang des Todes und der Auferstehung Jesu mit dem Osirismythus hinweist.

Bolland hat die bisher erörterten Ansichten noch einmal im Zusammenhange in „Het Evangelie" (1909) vorgetragen. Hier legt er dar, wie im zweiten Jahrhundert das Überwuchern der gnostischen Phantasie dazu zwang, an dem Buchstaben der Evangelien festzuhalten, um seiner Verflüchtigung vorzubeugen. Die Paulusbriefe sind theosophische Abhandlungen aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, das Johannesevangelium sucht eine Vereinigung der erbaulichen Synoptiker und der Paulusbriefe herzustellen.

Welcher Art war die griechisch-jüdische Theosophie, wie sie uns aus diesen Paulusbriefen entgegentritt? Das hat Bolland versucht, in den beiden Schriften „De Theosophie in Christendom en Jodendom" (1910) sowie in „Onze Evangelien en de Theosophie" (1911) auseinanderzusetzen. Sie hat ihre Wurzel in Philo und beruht auf der Unterscheidung des guten vom gerechten Gotte, der eins sein soll mit dem grimmigen Gott des Moses, und von dessen Herrschaft uns Jesus loskauft. Der Paulinismus sucht diesen Gnostizismus den Interessen und Bedürfnissen der großen Masse anzupassen. Jesus, der wahre Josua oder Nachfolger des Moses, die himmlische Weisheit, ist die verkörperte Idee des gottmenschlichen Geistes und insofern ein rein metaphysisches Wesen. Er entspricht dem jüdischen Metatron, der am Neujahrstage in der Synagoge auch Josua genannt wurde. Er heißt der „Menschensohn", sofern sein göttlicher Vater von den Gnostikern auch der „Mensch" genannt wurde. Sein Erscheinen auf das Auftreten eines dreißigjährigen

Juden zurückzuführen, der schön geredet hat, menschenfreundlich war und unglücklich geendet hat, hält Bolland für eine Plattheit und Oberflächlichkeit, die sich nur als Gegensatz zu der vorangehenden, altherkömmlichen, albernen Orthodoxie rechtfertigen läßt. Schon ziehen die im Jahre 1909 gefundenen „Oden Salomos", die soviel Christliches vorwegnehmen, dieser Auffassung den Boden unteraus. Sie vertreten einen Mystizismus alexandrinischer Juden und bahnen einer Freisinnigkeit den Weg, die der Geschichte nicht weniger gerecht wird als dem religiösen Bedürfnis der Menschen.

Bollands letzte Schrift über die Jesusfrage steht bereits unter dem Einfluß des Kampfes um die „Christusmythe", wie dieser inzwischen in Deutschland entbrannt war. Sie erschien im Jahre 1911 und führt den Titel „De groote vraag voor de Christenheid onzer dagen". Noch einmal setzt Bolland hier seine bisherige Ansicht auseinander: Jesus ist keine geschichtliche Persönlichkeit. Er ist das Göttliche auf Erden, gekleidet in menschliche Gestalt, um so dadurch dem Herzen der Menge näher zu bringen. Die außerchristlichen Zeugnisse sind wertlos. Paulus ist eine erdichtete Gestalt und weiß jedenfalls nichts von einem geschichtlichen Jesus. Die auf seinen Namen gehenden Briefe sind Äußerungen einer gemäßigten Gnosis, sind aber außer Geltung gesetzt, als die römische Gemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit dem Gnostizismus brach und Petrus an Paulus' Stelle zur Verkörperung der römischen Gemeindeverwaltung wurde.

Bollands Schriften zeugen von einer erstaunlichen Belesenheit auf religionsgeschichtlichem Gebiete und enthalten viele treffliche Einzelheiten von weitesttragender Bedeutung. Die Art, wie er die Evangelien symbolisch deutet, ist oft schön und tiefsinnig, wenn man auch vielfach im Zweifel sein kann, ob er dabei nicht mehr von seiner Hegelschen Philosophie in das Neue Testament hineinliest, als dessen Verfasser sich dabei gedacht haben. Leider sind Bollands Schriften schon im Holländ-

dischen schwer zu lesen — sie bestehen zumeist aus aneinandergereihten Zitaten — und haben daher außerhalb Hollands so gut wie gar keine Leser gefunden. Aber auch in Holland selbst sind die Schriften Bollands ziemlich unbeachtet vorübergegangen und haben fast nur Widerspruch gefunden. Dazu trägt, wie van Eysinga bemerkt, von seiner stilistischen Eigenart abgesehen, gewiß auch die Unbeliebtheit ihres Verfassers in seinem Vaterlande die Schuld, der ein eigenes Geschick darin besaß, sich mit aller Welt zu verfeinden. Aber es liegt doch auch an der ihm ungünstigen Zeitströmung. Die Tage des theologischen Radikalismus in Holland sind gezählt. Ein reaktionärer Wind von oben her läßt es untunlich erscheinen, sich offen zu ihm zu bekennen, und hat entgegengesetzte Richtungen zur Herrschaft gebracht. Van den Bergh van Eysinga (geb. 1874), ein Schüler van Manens, Tieles und Bollands, ist wohl der letzte radikale holländische Theologe. Als Herausgeber der „Nieuw Theologisch Tijdschrift" hält er noch immer die Fahne seiner Lehrer hoch, verteidigt deren Ansichten gegen unberechtigte Einwände und sucht sie durch neue Untersuchungen zu befestigen[1]. Eine Ironie des Schicksals hat es gewollt, daß er, der Leugner der Geschichtlichkeit Jesu, auf Veranlassung der Hooperschen Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion 1923 zum außerordentlichen theologischen Professor in Utrecht ernannt ist, um der immer kühner auftretenden Orthodoxie ein Gegengewicht zu bieten.

Der Radikalismus in England: Johnson, Robertson und Whittaker

Auf Deutschland hat die radikale holländische Theologie so gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt. Das liegt wohl nicht zuletzt daran, daß die deutschen Theologen sich meist nicht die

[1] S. seine nur englisch erschienene Schrift „Radical Views abont the New Testament" (1912); ferner „Voorchristelijk Christendom. De voorbereiding van het Evangelie in de Hellenistische wereld" (1918).

Mühe zu geben pflegen, ein Werk in fremder Sprache zu lesen, und nun gar in der holländischen, die man auf der Schule „nicht gehabt" hat, und die Lehrer an den Universitäten sich nicht veranlaßt fühlen, ihre Schüler durch die Ergebnisse der Holländer zu beunruhigen. Wohl aber fand jene Theologie in England Beachtung. Davon zeugt ein Buch, das 1887 unter dem Titel „Antiqua Mater. A Study of Christian Origins" erschien. Sein ungenannter Verfasser war Edwin Johnson. Die Frage, die er behandelt, ist die, was wir, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, aus dem altchristlichen und griechisch-römischen Schriftum über den Ursprung und die erste Entwicklung des Christentums erfahren. Und die Antwort? Sie ist eine niederschmetternde. Abgesehen von der bekannten Stelle bei Tacitus, die, wenn sie überhaupt echt ist, auf einer Verwechslung jüdischer Messianisten zur Zeit Neros mit den Christen der Trajanischen Zeit beruht, in welcher sie geschrieben ist, abgesehen ferner von gewissen dürftigen und zweifelhaften Angaben bei Justin (um 150), schweigt das zweite Jahrhundert sich so gut wie gänzlich über das Leben Jesu und dasjenige der Apostel aus. Justin weiß nur von einer einzigen autoritativen Schrift: dem Alten Testament. Er kennt weder unsere Evangelien noch die Paulinischen Briefe.

Die ersten Anhänger der neuen Religion werden Heilige, Gläubige, Auserwählte und ähnlich genannt. Diese scheinen hellenistische Juden der Zerstreuung gewesen zu sein, die den alten Anspruch Israels auf göttliche Auserwähltheit aufrecht erhielten, dem amtsförmlichen Judentum gegenüber eine freiere Auffassung der Religion und tiefere Sittlichkeit vertraten und auf Vergeistigung des jüdischen Monotheismus abzielten, indem sie der Ansicht Philos von einem Mittler oder mehreren Mittlern zwischen dem unerkennbaren Gott und der stofflichen Welt anhingen. Allein der eigentliche Ausgangspunkt der neuen Bewegung war der Gnostizismus, eine vorchristliche religiöse Bewegung, in welcher wir die Quelle des Christentumes als einer

Religion, verschieden vom Judentum und den Verfallsformen des Heidentums, zu erblicken haben. Seine Anhänger leiteten sich von Simon von Samaria, dem sog. Magier zur Zeit des Kaisers Claudius, her, traten als Geisterbeschwörer, Zauberer und Propheten auf und gewannen das Volk durch ihre aus den verschiedensten Religionen zusammengewürfelte Geheimlehre und ihre mystischen Zeremonien, wie Taufe, Firmelung, Abendmahl usw., worauf sie die Erlösung gründeten. Sie haben das Christentum als die Offenbarung eines Mysteriums ins Leben gerufen, das sich auf die Verhältnisse zwischen Himmel, Erde und Hölle bezieht, und das nur der Geist zu verstehen imstande ist. Sie verkündigten die Lehre von einem Erlöser, der Erscheinung des guten Gottes Chrestus, der auf Jesus bei der Taufe herabgestiegen sei und in ihm als Mensch gewirkt haben sollte. So hießen sie ursprünglich Chresten, was die Römer in Chrestiani oder Christiani verdrehten, und sind als die Schöpfer der evangelischen Überlieferung anzusehen, denen die Erzählung vom Tode Jesu unter Pilatus entstammt. In ihrer an den Mythus des Dionysos Eleutherios anklingenden Kultlegende von dem Selbstopfer eines Gottmenschen an Stelle eines Menschenopfers, die in dramatischer Form und wirksamen Bildern den Gläubigen vor die Augen gebracht wurde, haben sie dem Christentum seinen allen verständlichen Inhalt gegeben. Trotz aller Bemühungen der Evangelisten jedoch, ihren Christus zu vermenschlichen und unter Verhältnisse von Fleisch und Blut zu bringen, bleiben die Grundlinien ihrer Erzählung schemenhaft, geistig und übernatürlich im eigentlichen Sinne, jener Erzählung, die doch allein imstande war, den Puls der Menschheit höher schlagen zu machen. Paulus ist vermutlich keine geschichtliche Persönlichkeit, sondern vielleicht Markion oder doch eine diesem nahe stehende Persönlichkeit. In jedem Falle war, wie Simon der Vorbereiter, so Markion der Erneuerer und Kritiker der Überlieferung im zweiten Jahrhundert: die Apostelgeschichte ist antimarkionitisch, der Galaterbrief

markionitisch, während die zwölf Apostel der Legende angehören und das Christentum in seiner kirchlichen Gestalt erst dem Zeitalter der Antoninen (138—180) entstammt.

Nach alledem ist es widersinnig, im Evangelium Geschichte suchen zu wollen. Die erste Bedingung eines geschichtlichen Zeugnisses ist doch wohl dessen Zuverlässigkeit. Aber mehr rein gefühlsmäßig bestimmte, phantastischere, weniger unterrichtete oder weniger unbedenkliche Zeugnisse, als die Evangelien es sind, können schwerlich gefunden werden. Was wir Christentum nennen, kann nicht auf einen örtlichen Ursprung, auf ein Dorfidyll zurückgeführt werden, sondern einzig und allein auf jene große Welt religiöser Leidenschaft und Einbildung, wie sie uns das Studium des Schrifttums des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung enthüllt. Das Christentum ist der große Ausdruck des idealen Lebens in der Menschheit. Die Überlieferung selbst, das ist die „alte Mutter". Sie gilt es daher zu befragen, nicht durch ein erneutes Studium der Altertümer dieses oder jenes Volkes, sondern des gemeinsamen Herzens der Menschheit, das in ihnen allen schlägt. —

Von einer ganz anderen Seite als der Verfasser von „Antiqua mater" sucht der Schotte John Mackinnon Robertson (geb. 1856) dem Jesusproblem beizukommen.

Robertson ist kein theologischer Fachmann und macht kein Hehl daraus. Er ist ein Schriftsteller, der sich in einer ansehnlichen Zahl von Schriften auf dem Gebiete der Literatur, der Geschichte, Politik, Wirtschaft und Soziologie betätigt hat. Er fühlt sich der fachwissenschaftlichen Sonderforschung gegenüber zu Dank verpflichtet, aber er erinnert ihre Vertreter auch daran, daß ihre eigenen Lehren zeitweilig unter dem Druck von Gedankenbewegungen, die von Außenstehenden ausgehen, einer Umgestaltung unterworfen werden müssten, da sie nur allzu leicht Gefahr liefe, sich in Irrtümern zu befestigen, und er weist dabei auf den „Dilettanten" Colenso hin, der die

Theologie aus der Sackgasse wieder herausgeführt hat, in die sie mit dem Problem des Pentateuch geraten war.

Robertson ist auf das Jesusproblem als Soziologe gestoßen. Er dachte, ein Werk über den Ursprung des Christentums vom soziologischen Standpunkt aus zu schreiben. Dabei setzte er die Existenz eines Jesus voraus. Allein bald überzeugte er sich, daß die Vorstellung von diesem Jesus erst geklärt werden müßte, bevor er an die eigentliche Arbeit gehen könnte. Das Jesusproblem aber erwies sich ihm als ein vorwiegend mythologisches. So wandte er sich zunächst mythologischen Studien zu, um in der Sache klar zu sehen. Die Ergebnisse dieser Arbeit waren seine Werke „Christianity and Mythology" (1900), „Pagan Christs" (1902) sowie „A short History of Christianity" (1902). Die zwei erstgenannten Werke sind 1910 und 1911 in zweiter Auflage erschienen. Das dritte erschien 1910 in einer deutschen Übersetzung unter dem Titel „Geschichte des Christentums", während der dritte Teil von „Christianity and Mythology" im gleichen Jahre deutsch unter dem Titel „Die Evangelienmythen" herausgekommen ist[1].

Wer die mythische Beschaffenheit der Jesusgestalt behauptet, muß sich zunächst darüber Rechenschaft geben, was er unter einem Mythus verstehen will. Robertson, der Positivist und Freidenker im Sinne des englisch-französischen Sensualismus, hat davon eine sehr nüchterne Vorstellung. Mythus ist ihm nur ein Gattungsname für eine vielgestaltige Masse überlieferten Irrtums, mag es sich dabei nun um religiöse, wissenschaftliche oder sonst irgendwelche Irrtümer handeln. Weit entfernt, auf irgend eine besondere Quelle, einen eigentümlichen Hang in der menschlichen Natur, eine Intuition, eine Äußerung unbewußter Vernunft oder etwas derartiges zurückzugehen, entstehen Mythen auf keinem anderen Wege, wie alle irrigen Ansichten: aus falschen Auffassungen von Naturerschei-

[1] Näheres über die Persönlichkeit Robertsons in der von Arthur Drews geschriebenen „Einführung" der „Geschichte des Christentums".

nungen, aus fehlerhaften Deutungen von Worten, aus wissenschaftlichen Irrtümern, mißverstandenen Kultgebräuchen, aus Aberglauben wie aus wohlerwogener Erdichtung usw. Und so ist nach Robertson auch alle Religion dem Gebiete des Mythus zuzurechnen. Robertson verzichtet daher auch darauf, wie die meisten der bisher besprochenen Forscher, in den Mythen, die auf Christus Bezug haben, irgendwelchen tieferen Sinn erblicken zu wollen. Er betrachtet sie nur als solche und ist zufrieden, bei irgend einer evangelischen Erzählung ihre mythische, d. h. erdichtete, Beschaffenheit nachgewiesen und ihre Herkunft aufgezeigt zu haben.

Dabei glaubt er durch seine Studien auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte sich zu der Annahme berechtigt, daß alle Religionen sich nach den gleichen Gesetzen entwickeln. Ihre Verschiedenheiten sind nur durch die Umgebung und die jeweiligen äußeren Umstände verursacht, und ihre Entwicklung besteht darin, daß neue Gottheiten an die Stelle der alten treten, die letzteren im Kampf ums Dasein verdrängen und sich selbst an deren Stelle setzen, wobei die jüngeren als Söhne der älteren angesehen zu werden pflegen.

Das läßt sich auch bei der israelitischen Religion beobachten. Auch hier waren trotz des amtsförmlichen Monotheismus, wie er von den Priestern gepflegt wurde, die früheren Gottheiten nicht völlig ausgestorben. Sie lebten unter der Oberfläche des Monotheismus fort und drängten nach oben, als die bisherige Anschauung die Gemüter nicht mehr völlig zu befriedigen vermochte und griechische und orientalische Einflüsse den polytheistischen Instinkten der Masse Vorschub leisteten. Einer dieser alten Götter war der als angeblicher Nachfolger des Moses verehrte Josua oder Jesus, ursprünglich ein ephraimitischer Sonnengott, der unter der Form des Lammes, d. h. des Widders im Tierkreis, verehrt wurde, und dessen Kultus mit Passah und Beschneidung im Zusammenhange stand. Er war ein Verwandter des babylonischen Tamuz und syrischen

Adonis, und zu seinem Kultus gehörte ein Mahl mit zwölf Teilnehmern, wie es ähnlich auch im Kulte des Dionysos und Mithra eingenommen wurde. Robertson schließt sich in den näheren Darlegungen der bezüglichen mythischen Züge vielfach an George Frazer an, der in seinem Werke „The Golden Bough" (1890) den Kultus der hierher gehörigen Gottheiten behandelt und sie als Vegetationsgötter nachzuweisen versucht hat, die zum Pflanzenwuchse in näherer Beziehung stehen.

Auch der altisraelitische Josua war ursprünglich ein Vegetationsgott. In diesem Sinne wird er im Alten Testamente als „Zweig" (nezer oder tsemach) bezeichnet, und schon hier erscheint sein Name mit einer messianischen Bewegung verbunden. Nach dem nezer nannte sich vermutlich um die Wende u. Z. die messianische Sekte der Nazaräer. In ihrem Kulte lebte der alte Josua, der Zweiggott, wieder auf, den eine altpersische Überlieferung als den Sohn der Mirjam (Maria) bezeichnete. Und da sie eine asketische Richtung innehielten, so mag in ihrem Namen zugleich derjenige der Naziriten oder Naziräer anklingen, wie die altisraelitischen Asketen hießen. In jedem Falle hat ihr Name nichts mit einer Stadt Nazareth zu tun, da sie sonst Nazarethäer oder ähnlich gehießen haben müßten, und ihr Jesus ist keine geschichtliche Persönlichkeit. So allein erklärt es sich, daß Paulus keinen solchen Jesus, sondern nur das Schattenbild eines Gekreuzigten kennt.

Wie aber kam man alsdann dazu, einen geschichtlichen Stifter dieser Sekte anzunehmen? Robertson gibt die Möglichkeit zu, daß ein Jesus, Sohn des Panthera, wie er uns im Talmud begegnet, der unter Alexander Jannäus um 100 zu Lydda in Kleinasien am Abend vor dem Passahfest gesteinigt wurde, und der vielleicht der Stifter der Sekte der Essener war, die Veranlassung zur Vergeschichtlichung der Jesusgestalt gegeben haben könnte. Auch mögen Aussprüche und einzelne Züge aus dem Leben anderer sogenannter Messiase auf Jesus übertragen sein. Allein dieser selbst, so wie die Evangelien ihn uns schildern,

gehört ganz und gar dem Mythus an, und seine vermeintliche Geschichte ist, worauf auch schon der Verfasser von „Antiqua mater" hingewiesen hatte, ihrem Grundstocke nach einem Mysterienspiel, einer szenischen Darstellung des Mythus von einem leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gott entnommen, wie wir ihr so vielfach in den Religionen des Altertums, z. B. im Kulte des Osiris, des Tamuz, des Adonis, Attis, Dionysos, den eleusinischen Mysterien usw., begegnen. Hier wurde nicht bloß der Tod, sondern auch die Geburt des Gottes den Gläubigen in eindrucksvoller Weise vor die Augen geführt, und wenn wir daraufhin die evangelische Darstellung (Salbung, Abendmahl, Gethsemane, Verurteilung, Kreuzigung und Auferstehung) betrachten, so können wir, meint Robertson, nicht zweifeln, daß sie nur die Umschreibung eines solchen kultischen Mysterienspieles ist. Wie leicht sich aber hieraus der Glaube an die Geschichtlichkeit der vorgeführten Begebenheiten entwickeln konnte, bedarf keiner Auseinandersetzung. So vertrat z. B. im Passionsdrama Judas die Rolle des Judenvolkes. Man sah ihn Jesus verraten und dann hingehen und sich selbst erhängen. Die unkritischen Zuschauer des ursprünglichen Mysterienspiels aber glaubten an den Verrat des Judas, weil sie ihn mit angesehen hatten, und damit war die Sache erledigt.

Wie richtig Robertson hiermit die Geistesverfassung der Masse, und nicht nur im Altertum, eingeschätzt hat, dafür ist wohl nichts bezeichnender als die vielen Passionsspiele, wie sie gegenwärtig unter kirchlicher Begünstigung an so vielen Orten aufgeführt werden. Oder sollen wir annehmen, daß diese im Zeitalter der Bedrohung des Glaubens an die Geschichtlichkeit Jesu nichts bezweckten, als die Schaulust des Publikums zu befriedigen? Das Christentum, soviel hat sich inzwischen immer deutlicher herausgestellt, wurzelt in einem Mysterienkulte. Dieser aber gründet sich letzten Endes immer auf eine Art innerer Vereinigung des Gläubigen mit dem entsprechenden Kultgott, von dem man die Erlösung erwartet, und eine solche

vollzieht sich, wenigstens als scheinhafte, in der ästhetischen Betrachtung des Lebens und Sterbens jenes Gottes.

Und warum starb der Mysteriengott? Sein Mythus bezieht sich, wie Frazer dargelegt hat, immer irgendwie auf das Leben und Sterben der Natur, des Pflanzenwuchses, der Sonne, auf den Streit zwischen Licht und Finsternis und die Wiedererneuerung (Auferstehung) der Natur im Frühling. Der Gläubige fühlt sich eins mit der Natur, er lebt und stirbt mit ihr, um mit ihr wieder aufzuerstehen. Dieser innerliche Vorgang findet seine Versinnbildlichung im Opfer eines Menschen, als Verkörperung der Gottheit, das alljährlich im Frühling dargebracht wird, um den Menschen mit seinem Gotte zu versöhnen und der Natur durch das vergossene Blut des Opfers neue Kraft zur Auferstehung zuzuführen und sich ihrer Fruchtbarkeit zu versichern. Robertson erinnert an die Khonds in Indien, die noch bis vor kurzem der Erdgöttin ein solches Opfer darzubringen pflegten. Bald stirbt das Opfer am Kreuz, bald in der Art, daß es an einen lebenden Baum in der Form eines Kreuzes gestellt und so getötet wird. Robertson bringt hierfür nicht nur zahlreiche Beispiele aus dem Altertum und der Neuzeit bei, er zeigt auch, wie gewisse Besonderheiten des Kreuzestodes Jesu (z. B. der Lanzenstich) bei solchen Opferhandlungen fremder Völker und früherer Zeiten vorkommen. Hat doch übrigens auch das Abendmahl, das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes des Geopferten keine andere Bedeutung, als das göttliche Leben des Verstorbenen in sich aufzunehmen und dadurch mit ihm eins und mit ihm zugleich von den Toten wiedererweckt zu werden.

Auf einen solchen uralten Opferbrauch haben wir nach Robertson auch das jüdische Mysterienspiel, als szenische Nachahmung eines früheren Menschenopfers, und das christliche Abendmahl zurückzuführen. Heidenchristen sollen es alsdann gewesen sein, die nach dem Falle von Jerusalem, als die neue Lehre unter Paulus sich in der Welt auszubreiten begann, diese

Form der szenischen Darstellung besonders gepflegt und damit die Ausbreitung des Christusmythus gefördert haben. Ja, Robertson hält es sogar nicht für ausgeschlossen, daß der Apostel selbst, da, wo er sagt, daß er „mit Christus gekreuzigt" sei, die Rolle des Gekreuzigten im Mysteriendrama gespielt haben könnte, so wie der Priester des Attis und Osiris selbst die Rolle der gekreuzigten Gottheit mimte.

Nun könnte man dies zwar alles zugeben und doch an der Annahme eines geschichtlichen Jesus festhalten, dessen Leben sich irgendwie in der Erzählung der Evangelien verwendet findet. Allein dies wird durch die Tatsache widerlegt, daß alle eigentümlichen Züge in der Lebensgeschichte Jesu dem Gebiete des Mythus angehören und daher keinerlei Berechtigung besteht, an eine Persönlichkeit von Fleisch und Blut zu glauben, die hinter den evangelischen Geschichten stünde. Robertson unterscheidet Mythen der Begebenheit und Mythen der Lehre. Zu den ersteren gehört die Geburtsgeschichte Jesu, an deren mythischem Charakter schon längst kein vernünftiger Mensch mehr zweifelt. Aber auch eine Geschichte, wie diejenige seiner Versuchung, möchte Robertson auf ein Bildwerk zurückführen, auf welchem Pan und Zeus auf einem Berge dargestellt waren, oder auf welchem man den Atlas erblickte, wie er den Erdball dem Sonnengott entgegenhält. In derselben Weise sucht Robertson das Urbild der Geschichte von der Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel in einer bildhauerischen Darstellung des Osiris, wie er Diebe oder sonst jemand bedroht oder züchtigt, während das Wandeln Jesu auf dem Wasser daran erinnert, daß Poseidon dargestellt wurde, als Meeresgott über die Oberfläche des Meeres hinschreitend. In der alten Kunst erscheint Herakles, zwei Säulen dergestalt unter dem Arme tragend, daß sie die Form eines Kreuzes bilden. Herakles ist die griechische Form des Sonnengottes Simson oder Simon, dessen Kultus auf Kyrene in Libyen hinweist. Daraus ist die Geschichte von Simon aus Kyrene entstanden, der Jesus das Kreuz abgenommen haben

soll. Die zwölf Apostel sind aus den sog. Aposteln hervorgegangen, die vom Hohenpriester zum Einsammeln der Tempelabgaben ausgesendet wurden. In Petrus haben wir ebensowohl den mithrischen „Felsgott" Petros, den Schlüsselträger, wie den italischen Himmelspförtner Janus und den ägyptischen Petra zu erkennen. Aus dem Kulte des Mithra stammt auch das Felsengrab Jesu sowie die Erzählung vom Abendmahl. Wie Dionysos verwandelt Jesus Wasser in Wein, speist er Fünftausend und reitet er beim Einzug in Jerusalem auf einem Esel. Wie Asklepios gibt er Blinden das Augenlicht zurück und erweckt er Tote. Und wie Attis und Adonis, wird er bei der Bestattung von Frauen beweint, um aus dem Grabe wiederaufzuerstehen.

Jüdische und heidnische Gedanken sind es, die wir auch in den Lehren Jesu wiederfinden. Robertson weist an zahlreichen Worten Jesu nach, daß sie so niemals von einem leibhaftigen Lehrer gesprochen sein können und nur Formeln aus der Spruchweisheit und den Mysterienkulten des Altertums darstellen, die man Jesus in den Mund gelegt hat. Das gilt besonders auch von der Bergpredigt. An der Hand der Schrift von Rodrigues „Les Origines du Sermon de la Montagne" (1868) zeigt Robertson, daß sie nichts als ein Flickwerk von Sprüchen aus dem jüdischen Schrifttum darstellt, die längst vor Jesus in aller Munde waren, wie denn auch das Vaterunser aus solchen zusammengestoppelt ist. So haben wir ein volles Recht, die ganze Geschichte Jesu für mythisch anzusehen, wobei sich herausstellt, daß die Evangelien verschiedene Schichten der Entstehung aufweisen. So weiß z. B. Paulus von einer Lehre Jesu noch nichts, und auch andere Bestandteile der evangelischen Überlieferung, z. B. der Verrat des Petrus, die Verklärung, das Ringen in Gethsemane, waren zu seiner Zeit offenbar noch nicht im Umlauf. Alles dies ist ganz unabhängig von der Frage nach dem Zeitpunkt, in welchem die Evangelien entstanden sind. Bezeichnen wir als „Gnostizismus"

den Vorgang der christlichen Mythenbildung, so sind mithin die Evangelien gnostische Schriften. Mögen sie so alt sein, wie die Orthodoxie behauptet, oder so spät, wie der Skeptizismus der Gelehrten annimmt: sie sind auf alle Fälle eine unfundamentierte Vereinigung von „Mythen der Begebenheit" wie von „Mythen der Lehre" und lassen nach ihrer wissenschaftlichen Zergliederung keine Spur zurück als den stummen gekreuzigten Messias der Paulinischen Propaganda, der etwa noch rein theoretisch zu vereinerleien wäre mit dem weit zurückliegenden und schattenhaften Jesus Ben Panthera des Talmud, wie er für irgendwelche vergessene Irrlehre hundert Jahre „vor Christus" gestorben sein mag.

Robertson hat sich in den Anhängen zur zweiten Auflage von „Christianity and Mythology" und „Pagan Christs" sowie in „The Historical Jesus, A Survey of Positions" (1916) mit seinen englischen, französischen (Loisy) und deutschen Gegnern (Schmiedel, Pfleiderer) auseinandergesetzt und in „The Jesus Problem. A Restatement of the Myth Theory" (1917) seine Auffassung von der Entstehung des Christentums aus dem Mythus noch einmal im Zusammenhang entwickelt. —

Ihm nahe steht Thomas Whittaker. In seinem Buch „The Origins of Christianity" (1909) sucht er die Mythentheorie Robertsons mit van Manens Auffassung von der Unechtheit der Paulusbriefe zu verbinden, von denen Robertson wenigstens die vier Hauptbriefe als echt bereit ist, gelten zu lassen. Mit Robertson nimmt er an, daß die christliche Bewegung ursprünglich ein Geheimkult war, der sich um das quasihistorische Leben und den Tod eines alten Gottes Jesus gruppierte, etwa in dem Sinne, wie jener es beschrieben hat, um alsdann nach der Zerstörung Jerusalems bestimmtere Formen anzunehmen und in Paulus seinen hauptsächlichsten Verbreiter zu finden. Bis zum Ende des ersten Jahrhunderts war die Mythenbildung eine nur mündliche. Dann begann die Erzeugung des neutestamentlichen Schrifttums. Sie ist ganz und gar pseud-

epigraphisch, d. h. unecht, und dieser Vorgang war etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beendigt. Zum Beweise seiner Annahme der Unechtheit der Paulinischen Briefe gibt Whittaker im zweiten Teile seines Werkes eine Inhaltsangabe der Untersuchungen van Manens über die Apostelgeschichte, den Römer- und die beiden Korintherbriefe und fügt dem einen Anhang über den Galaterbrief hinzu. Sein Buch enthält eine Anzahl vortrefflicher Beobachtungen, z. B. über das Vorkommen eines Gottes Josua im Judasbrief und eines gekreuzigten Josua in den Sibyllinischen Orakeln, und ist zur Einführung in die ganze Frage sehr geeignet.

Der liberale Jesuskultus in Deutschland

Die in Deutschland erschienenen „Leben Jesu" verfolgten, wie gesagt, den Zweck, einen Jesus herauszustellen, der dem frommen Gemüte der Zeitgenossen etwas Wesentliches zu bieten habe. Daneben jedoch ging eine Beschäftigung mit Jesus her, die diesen rein geschichtlich zu erfassen und ihn in seiner Wirklichkeit ohne apologetische und theologische Nebenabsichten zu begreifen suchte.

Welche Stellung nahm Jesus zum Judentum ein? In welchem Sinne teilte er die auf die Endzeit bezüglichen (eschatologischen) Anschauungen seiner Zeit? Hat er sich selbst für den erwarteten Messias gehalten? Und welche Vorstellungen verband er mit dieser Bezeichnung? Das waren die Fragen, die vor allem eine Antwort erheischten, und sie erhielten sie in zahlreichen theologischen Abhandlungen. Freilich, nicht immer zur Zufriedenheit der Fragesteller. Je tiefer man sich in diese Fragen versenkte und je gründlicher man die Verhältnisse, unter denen Jesus gelebt haben sollte, in Betracht zog, desto fremdartiger und unverständlicher mutete dieser die Heutigen an. Seine Anschauungen erwiesen sich als den unsrigen so fern stehend, ja, entgegengesetzt, daß es immer schwieriger erschien, eine Brücke

von diesem „rein geschichtlichen“ Jesus zu den Menschen unserer Tage zu schlagen. Man hatte erwartet, ihn durch derartige Untersuchungen dem Herzen der Gegenwart näher zu bringen, und siehe da! er entschwand deren Blicken mehr und mehr, je eifriger man bemüht war, ihn aus seiner Zeit heraus zu begreifen und in seiner Umgebung zu erblicken. Zwar fehlte es auch hier nicht an solchen, die jenes Ergebnis abzuschwächen, die fremdartige Denkweise Jesu als nachträglich in den evangelischen Text eingeschwärzt und belanglos hinzustellen suchten und diejenigen Züge in seinem Bilde in den Vordergrund zu rücken bemüht waren, die ihn uns auch heute noch als Vorbild der eigenen Lebensführung erscheinen lassen konnten. Allein auf die Dauer ließ es sich doch nicht verheimlichen, daß der Jesus der Evangelien, als geschichtliche Persönlichkeit aufgefaßt, etwas so Fremdes und Rätselhaftes an sich habe, daß es immer weniger möglich schien, ein inneres Verhältnis zu ihm zu gewinnen.

Man verglich die Anschauungen Jesu mit denjenigen anderer Religionsstifter. Man prüfte seine Worte und Gleichnisse an denjenigen der Rabbinen des jüdischen Schrifttums seiner Zeit, sowie denjenigen fremder Religionen, und erlebte auch hier eine unliebsame Überraschung. Denn wenn man es bisher als selbstverständlich angesehen hatte, daß alles, was Jesus gelehrt haben sollte, turmhoch über jeder sonstigen Denkweise stehe und vor allem seine Sittenlehre an Tiefe und moralischem Gehalt alles bisher Dagewesene überrage, so mußte man sich jetzt, wenn auch widerwillig, mehr und mehr davon überzeugen, daß dieser Unterschied, wofern von einem solchen überhaupt die Rede sein konnte, doch höchstens nur ein gradweiser war und die Ethik mancher Rabbinen, heidnischer Kultgemeinden und antiker Philosophen jeden Vergleich mit derjenigen Jesu aufnehmen könne, ja, diese wohl gar noch überrage, wofern sie nicht gar offensichtlich auf Jesu Worte abgefärbt hatte.

Man nahm die einzelnen Begebenheiten und Lagen im

Leben Jesu vor und untersuchte sie mit kritischer Genauigkeit nach ihrem Wirklichkeitsgehalte. Jede Handlung, jeder Ausspruch, jeder Name der Evangelien wurde um und umgewendet, um daraus Kapital für eine wirklich geschichtliche Auffassung des christlichen Heilands zu gewinnen. Und was war das Ergebnis? Einen bisher für unantastbar gehaltenen Zug nach dem andern sah man sich genötigt, als ungeschichtlich fallen zu lassen, ihn der sog. Gemeindetheologie zuzurechnen oder ins Gebiet des Mythus zu verweisen, und dies in um so weiterem Maße, als die immer mehr erstarkende vergleichende Religionsgeschichte die Bedeutung und den Umfang aufdeckte, den der Mythus in sämtlichen Religionen spielte. Schon gab es nach der Darstellung Volkmars[1], in den Evangelien kaum noch einen Zug, der sich nicht aus alttestamentlichen Andeutungen, nicht aus mythischen Einflüssen erklären und dadurch dessen Geschichtlichkeit zweifelhaft erscheinen ließ. Schon erklärte W. Brandt[2], außer der Tatsache, daß Jesus gestorben und auferstanden sei, gäbe es keine sichere Nachricht aus seinem Leben, und wies nach, wie auch selbst die Leidensgeschichte Jesu mit Zuhilfenahme alttestamentlicher und mythischer Züge zurechtgemacht sei. Statt dessen stellte sich, wie gesagt, immer deutlicher heraus, daß der Jesus, den man aus seiner Umwelt heraus rein zeitgeschichtlich zu verstehen suchte, für uns immer unverständlicher wurde und kaum noch irgendwelche Möglichkeit bot, mit dem Gefühl des heutigen Menschen an ihn heranzukommen, wie dies besonders durch Joh. Weiß aus seiner Schrift „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ (1892) offenbar wurde. Ja, schon erhoben sich Stimmen aus medizinischen Kreisen, die Jesu hochgeschraubtes Selbstgefühl, sein sog.

[1] S. dessen Werk: Die Evangelien oder Markus und die Synopse der kanonischen und außerkanonischen Evangelien. 1870.

[2] W. Brandt: Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu 1893.

„messianisches Bewußtsein" und seine endzeitlichen Ideen aus seelischer Erkrankung glaubten, verstehen zu müssen und Jesus geradezu für einen Geistesgestörten erklärten (de Loosten, Binet-Sanglé, E. Rasmussen).

Aber welchen Sinn hatte es dann, sein religiöses Bedürfnis an Jesus befriedigen zu wollen, und worin bestand alsdann die Wesenseigentümlichkeit dieser Persönlichkeit, die ihn zum Wegweiser und Vorbild unserer heutigen Lebensführung machen sollte, wenn seine Anschauungen, soweit sie sich von denjenigen anderer Religionsstifter unterschieden, nicht die unsrigen waren, soweit sie jedoch auch für uns noch gültig sein konnten, sich inhaltlich in keiner Weise von denjenigen seiner Zeitgenossen und anderer Sittenlehrer unterschieden? Ja, worin bestand eigentlich die Größe Jesu, das Eigentümliche an ihm, was ihn über alle übrige Menschheit hinausheben und ihn als Heiland und Erlöser für alle Zeiten erscheinen lassen sollte?

Immer schwerer wurde es den Theologen, auf diese Frage eine eindeutige, klare Antwort zu geben. Immer verzweifelter wurden ihre Bemühungen, das „Einzigartige" an ihm, wovon sie beständig sprachen, in einwandfreier Weise aufzuzeigen. Immer geschwollener und unbestimmter auch ihre Ausdrucksweise, wenn es sich darum handelte, verständlich zu machen, wie der von ihnen geschilderte Jesus, ein kleiner jüdischer Rabbi, der sich kaum irgendwie aus seinen Zeitgenossen heraushob, dessen angebliche Wundertaten man für mythisch erklärte oder auf die Erkenntnisse der modernen Psychologie und medizinischen Wissenschaft glaubte, zurückführen zu können, dessen außerordentliche Erlebnisse, wie die Erscheinungen bei der Taufe, die Verklärung und Auferstehung, man für Visionen seiner selbst oder seiner Anhänger erklärte, und der im Grund nichts gelehrt haben sollte, was dem heutigen Zeitgenossen nicht gefällig erschien, wie dieser der Stifter der christlichen Religion zu sein vermochte. Je weniger Gehaltvolles man nach dieser Richtung hin zu sagen wußte, desto

voller nahm man den Mund, redete mit verzücktem Augenaufschlag von der „alles überragenden Größe" Jesu, von der unerhörten „Gewalt seiner Persönlichkeit", von der „Einzigartigkeit" und „Unüberbietbarkeit" des Heilands und sonnte sich dabei in dem erhebenden Gefühle, mit der Herausstellung dieses „geschichtlichen" Jesus im Gegensatze zum dogmatischen der alten Kirche die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Christentum und moderner Kultur vollzogen zu haben. Und dieses Gefühl erreichte seinen höchsten Gipfel, als Harnack in seinem „Wesen des Christentums" (1900) einen Jesus zeichnete, so brav, so allgemein menschlich im modernen Sinne, daß kein tugendhafter Zeitgenosse sich nicht in ihm wiederfinden konnte. Schon brachte der Dichter Frenssen in seinem Roman „Hilligenlei" (1905) diesen liberalen Professoren-Jesus gar mit der modischen Heimatkunst in Verbindung und richtete, in seinem modern auffrisierten Jesus die „Grundlage deutscher Wiedergeburt" zum Entzücken aller derjenigen auf, die, wenn sie es überhaupt jemals getan, schon längst keinen Blick mehr in die Evangelien geworfen hatten und von allen Geistern des Urteils und guten Geschmacks verlassen waren[1], und Houston Stewart Chamberlain entdeckte in Jesus den Arier und erhob den Anspruch, die „echten" Worte Jesu durch bloße „Intuition" aus der Spreu der Überlieferung herausfinden zu können[2].

Noch einmal erhob E. v. Hartmann seine warnende Stimme in „Das Christentum des Neuen Testaments" (1905), worin er die früher unbeachtet gebliebenen „Briefe über die christliche Religion" in umgearbeiteter Gestalt neu herausgab. Noch einmal erinnerte er daran, auf wie verkehrtem Wege der theologische Liberalismus sei, wenn er meinte, einen Fort-

[1] Vgl. hierzu Carl Albrecht Bernoulli: Christus in Hilligenlei. Ein Wort zur Klarstellung 1906.

[2] Vgl. dessen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" 1899 und „Worte Christi" 1902.

schritt in religiöser Hinsicht durch Rückgang auf die Urform des Christentums, dasjenige Christi, wie es uns im Neuen Testament entgegentritt, bewerkstelligen zu können, während doch die Religion, wie alle geistigen Kulturgüter, nur durch Entwicklung nach vorwärts weiter kommen könne, nämlich durch Entfaltung von Keimen, die bisher unbeachtet geblieben sind, aber nicht durch Pflege der Keime als Keime, durch Erweiterung, nicht durch Verengerung des geschichtlichen Gesichtskreises, durch synthetische Verknüpfung möglichst vieler gesonderter Entwicklungsreihen, nicht durch Isolierung der Anfänge einer einzigen. Mit vernichtender Schärfe wandte er sich gegen die Bemühungen, dem Neuen Testament einen Wert für unsere Zeit andichten zu wollen, der ihm nicht mehr zukommt. „Das System der Kirchenlehre steht nicht niedriger, sondern sehr viel höher als das Neue Testament, denn es ist aus der geschichtlichen Ausgleichung, Fortentwicklung und Systematisierung der neutestamentlichen Lehrstandpunkte hervorgegangen und ist trotz aller bei seiner Ausbildung mitspielenden geschichtlichen Zufälligkeit und weltlichen Interessen im großen und ganzen doch ein Niederschlag der in der Geschichte waltenden objektiven Vernunft in ihrer Anwendung auf die Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins.“ Dem modischen Rufe „Hie Jesus“ stellte Hartmann den Ruf „Hie Christus“ entgegen, nämlich die Behauptung, daß nur die Christusidee, als die Idee der in jedem Menschen zu verwirklichenden Gottmenschheit, den Kern der Religion auszudrücken vermag und daß diese Idee dem geschichtlichen Jesus noch ferner lag, als den sämtlichen Verfassern des Neuen Testaments. Und im Anschluß an Hartmann ging Wilhelm v. Schnehen in seiner Schrift „Der moderne Jesuskultus“ (1906) der Art zu Leibe, wie die Liberalen die ganze Religion auf die Persönlichkeit und Lehre des evangelischen Jesus gründen wollten, und geißelte die geschichtliche Unhaltbarkeit, religiöse Unzulänglichkeit und innere Unwahrhaftigkeit jener „religiösen Neuromantik“,

diese ganze „kecke Scheinwissenschaft", die den einfachen Wahrheitssinn unseres Volkes systematisch untergrabe, um alsdann in seiner Schrift „Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums" (1907) den Zusammenbruch jener Richtung an einem seiner hervorragendsten und verehrungswürdigsten Vertreter zu kennzeichnen und auf den Ernst der religiösen Lage der Gegenwart hinzuweisen.

Es war alles umsonst. Der metaphysikfeindliche Zeitgeist, wie er auch in der herrschenden Theologie eines Ritschl seinen Ausdruck fand, die Gleichgültigkeit und Gedankenlosigkeit der großen Masse in religiösen Dingen und nicht zuletzt die Macht, die die Theologen und die Kirche durch die Presse auf die Gemüter ausübten, gestattete es den Liberalen, jeden Ruf nach Umkehr in den Wind zu schlagen. Zwar das gaben sie nachgerade zu, daß bei dem Mangel an sicheren Nachrichten ein „Leben" Jesu nicht geschrieben werden könne, zumal nachdem Wrede in seinem „Messiasgeheimnis" (1904) den Nachweis geliefert hatte, daß auch Markus, der angeblich älteste und zuverlässigste Evangelist, keine rein geschichtliche Darstellung enthalte, sondern ganz und gar von dogmatischen Gesichtspunkten bestimmt sei. „Als Gesamtdarstellung bietet das Evangelium keine historische Anschauung mehr vom wirklichen Leben Jesu. Nur bloße Reste einer solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung eingegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte." Aber dafür glaubte man jetzt, in der sog. „Zweiquellentheorie", wie sie besonders durch Wernle in seinen Werken über „Die synoptische Frage" (1899) und „Die Quellen des Lebens Jesu" (1905) entwickelt war, über die Entstehung der Evangelien ins Reine gelangt zu sein. Darnach sollte das Markusevangelium oder doch ein sog. Urmarkus mit seiner Aufzeichnung der Taten Jesu die eine Quelle der uns heute vorliegenden Evangelien sein. Die andere aber sollte die sog. Reden- oder Spruchquelle in den von Papias erwähnten Aufzeichnungen des Matthäus, des sog.

Urmatthäus, sein. Außerdem aber sollte noch jeder von diesen ein „Sondergut" besessen haben, das nicht in der Spruchquelle noch im Urmarkus enthalten war, sondern das man auf mündliche Überlieferung zurückführte. Im übrigen hatte die historische Theologie es doch durch ihre Kritik bereits dahin gebracht, daß von dem evangelischen Jesus höchstens nur noch die Tatsache, er habe gelebt, das bloße „Daß" seiner Existenz für sicher angesehen werden konnte. Schon räumte man — und nicht bloß auf liberaler Seite — ein, daß man kein einziges sicheres Wort Jesu besitze. Aber da man trotzdem in Wort und Schrift ruhig fortfuhr, zu tun, als ob alles beim Alten sei, in der Predigt von den neutestamentlichen Geschichten sprach, als ob sie sich wirklich zugetragen hätten, von Jesus nach wie vor als „Herr", „Vorbild", „Führer", „Heiland", „Mittler", „Sohn Gottes", „Versöhner" und „Erlöser" redete, wie wenn diese Bezeichnungen auch auf den liberalen Jesus zuträfen, und im übrigen sich einer so „vorsichtigen, modulationsfähigen[1]" Ausdrucksweise zu bedienen wußte, daß jeder aus den Worten herauslesen mochte, was ihm beliebte, so wurde der Widersinn des Jesuskultus nicht empfunden, wurden schillernde Redeblumen und tönende Beiwörter, mit denen die Liberalen ihren Jesus zu schmücken beliebten, unbesehen nachgesprochen, und erfreute man sich an dem Gedanken, ein moderner Mensch und trotzdem zugleich ein gläubiger Anhänger des evangelischen Heilands sein zu können. Ja, der Sieg der liberalen Jesustheologie schien vollends gesichert, als sie sich dazu entschloß, ihre vermeintlich wissenschaftlichen Ergebnisse durch die Herausgabe einer Sammlung allgemein verständlich gehaltener Darstellungen, den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern", den weitesten Kreisen zugänglich zu machen und sie für jene zu gewinnen.

War sie doch auch so ungeheuer einfach und bequem, diese liberale Leben-Jesu-Theologie! Mochte das Evangelium

[1] S. Schweitzer: a. a. O. 340.

immerhin, wie man bereitwillig zugab, manches Anstößige, Fremdartige und Rätselhafte für uns enthalten: das Wesentliche und wahrhaft Wertvolle konnte darüber doch nicht übersehen werden. Die Sache selbst gibt, wie Harnack seinen Zeitgenossen versicherte, den Maßstab hierfür an die Hand. „Das Evangelium im Evangelium," behauptete er, „ist etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes, daß man es nicht leicht verfehlen kann. Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können[1]." Und er berief sich dabei auf das „gesunde, an geschichtlichem Studium gereifte Urteil". Wer hätte dem großen Theologen hierin widersprechen und durch seine Zweifel offenbaren wollen, daß er, als gebildeter Mensch, jenen „frischen Blick" und die „wahre Empfindung für das wirklich Große" nicht besitze[2]?

Aber schon erstand dieser liberalen oder sog. wissenschaftlichen, geschichtlichen Theologie ein Gegner, der sich nicht bei ihrem „Jesuanismus" zu beruhigen vermochte, und er kam aus ihrem eigenen Lager.

Albert Kalthoff

Albert Kalthoff (1850—1906), Pastor in Bremen, selbst früher ein Anhänger des modischen Jesuskultus, ließ im Jahre 1902 seine Schrift über „Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie" erscheinen und nach dieser im Jahre 1904 „Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem" folgen. Kalthoff stellt sich hier auf den Boden der materialistischen Geschichtsbetrachtung von Karl Marx, die alle Bewegungen der Geschichte aus den in der Gesellschaft wirkenden „Produktivkräften" ableitet und die Klassenkämpfe, wie

[1] Harnack: Das Wesen des Christentums 9,16.

[2] Vgl. zum Ganzen Schweitzer: a. a. O. 222 ff.

diese aus dem beständig sich erneuernden Widerspruch zwischen den bestehenden Eigentumsverhältnissen und den fortschreitenden Produktionsweisen des wirtschaftlichen Lebens entstehen sollen, für die treibenden Kräfte des gesamten geschichtlichen Lebensvorganges ansieht. Er nennt sie die „monistische“ oder noch lieber die „realistische“ Geschichtsauffassung, weil sie auch die abstraktesten geistigsten Lebensgebiete als Kulturfaktoren in der Geschichte nur insofern in Betracht zieht, als sie Realitäten sind und dem Wirklichkeitsleben gerade so gut angehören, wie die bestimmten Erscheinungen des ökonomischen und sozialen Lebens, und er feiert Kant als den ersten wissenschaftlichen Vertreter einer Weltanschauung, von der die Marxistische Geschichtsbetrachtung nur eine einseitige Anwendung gemacht habe. So lehnt er die Theorie von den großen Einzelnen als den Trägern der Weltgeschichte, die Carlylesche Heldengeschichte, ab. Sie diene, meint er, lediglich noch zur Befriedigung eines aus Gemüt und Phantasie seine Nahrung ziehenden Bedürfnisses, sofern sie nicht gar nur das Werk einer allzu durchsichtigen Interessenvertretung bedeute. Denn wiewohl die Individuen unter allen Umständen die Träger der Menschheitsgeschichte bilden, so seien doch auch sie, ebenso wie die von ihnen vertretenen Ideen, naturgesetzlich und gesellschaftlich bestimmt, und darum dürfe die Forschung nicht bei ihnen Halt machen, sondern habe auch sie, wie Spencer ausführt, aus den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ihres Zeitalters zu begreifen.

Daß in diesem Sinne auch die Religion in einem genauen und lebendigen Zusammenhange mit dem ganzen Entwicklungsgange des Volkslebens steht, ist nachgerade für diejenige des Alten Testamentes durch die Forschungen von Wellhausen und Stade anerkannt. Nur das Christentum pflegt noch immer als eine über den Menschen schwebende Macht, als eine von allen übrigen Betätigungen des Menschenlebens abgesonderte Erscheinung behandelt und von dem einen großen Menschen Jesus

Christus hergeleitet zu werden. Es ist jedoch Zeit, daß auch die Theologie wahrhaft geistlich denken lerne und aus einer liberalen zu einer sozialen Theologie werde. Dazu aber muß sie aufhören, hinter den Verschiedenheiten der synoptischen Berichte und des Johannesevangeliums eine geschichtliche Persönlichkeit zu suchen, Bemühungen, die ihrer Natur nach nie ans Ziel führen können, und eine Überprüfung des ganzen Problems der Entstehung des Christentums vornehmen, nachdem es bisher nicht gelungen ist, den angeblich geschichtlichen Jesus in den von ihm handelnden Berichten aufzufinden. Was die liberale Theologie in dieser Beziehung zustande gebracht hat, ist doch nur ein willkürlicher Auszug aus den Evangelien, noch dazu von einer solchen Dürftigkeit und Belanglosigkeit, daß es nicht als Fortschritt gegenüber der rechtgläubigen Auffassung angesehen werden kann. „Die zahlreichen Stellen in den Evangelien, die von dieser Theologie bei Seite geschoben, für ihren historischen Jesus gestrichen werden müssen, stehen literarisch genau auf einer Linie mit denjenigen Stellen, aus denen die Theologie ihren historischen Jesus zusammensetzt, sie beanspruchen also auch den gleichen historischen Wert, wie diese. Der synoptische Christus, in dem die moderne Theologie durchweg die Züge des historischen Jesus zu haben meint, steht einer wirklich menschlichen Auffassung des Christentums nicht um ein Haar breit näher, als der Christus des vierten Evangeliums. Der Jungfrauen-Sohn, der Auferstandene und gen Himmel Gefahrene ist als historische Persönlichkeit genau so unvorstellbar, wie der Johanneische Christus, und was die Epigonen der freisinnigen Theologie aus diesem synoptischen Christus als historischen Extrakt glauben, herausdestillieren zu können, das hat historischen Wert nur als Denkmal der virtuosen Sophistik, die unter dem Namen der theologischen Wissenschaft ihre üppigsten Schößlinge getrieben[1].“

[1] D. Christusprobl. 14 f.

Wie Strauß, so glauben auch die modernen Theologen, daß sie nur einfach das Mythische in den Evangelien wegzuschneiden brauchten, um den geschichtlichen Kern übrig zu behalten. Aber dieser Kern ist unter ihren Händen nachgerade so dünn geworden, daß er keinesfalls das leidenschaftliche Interesse rechtfertigt, wie es Jesus heute noch von Anhängern und Gegnern entgegengebracht wird. Inwiefern der von ihnen übrig behaltene Jesus, dessen grundlegende Gedanken und Sittensprüche sich in keiner Weise von denjenigen seiner Zeitgenossen unterscheiden oder über sie erheben, der bahnbrechende Religionsstifter und Genius gewesen sein soll, als welchen sie ihn rühmen, ist nicht einzusehen. „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt[1].“ Harnacks „Wesen des Christentums“ hat die ganze religiöse Unzulänglichkeit und Harmlosigkeit der Leben-Jesu-Theologie offenbart. Diese „historische“ Theologie ist deshalb so ganz und gar unhistorisch, weil sie das neutestamentliche Schrifttum nicht aus den treibenden Kräften ihrer Zeit, sondern aus einem Jesus zu verstehen sucht, den sie sich willkürlich bloß nach ihren eigenen zufälligen Bedürfnissen zurechtgestutzt hat. So hat sich der Liberalismus bei der Christusfrage in eine Sackgasse festgerannt. Nachdem er nicht mehr den Mut hat, sich zu dem dogmatischen Glauben zu bekennen, soll der Heros Jesus im Bewußtsein der Kirche dieselbe Stelle einnehmen, wie einst der Gottmensch. Aber diese Unterschiebung eines modern-liberalen Menschenbildes unter einen ganz anders gearteten Begriff ist eben der Grundirrtum der liberalen Theologie. Denn entweder hat dieser Mensch Jesus ein Religionsstifter sein wollen und sich selbst für den Messias, den Begründer eines Weltreichs und einer Weltreligion, des Christentums, gehalten: dann ist er als Mensch ein Schwärmer gewesen, der

[1] a. a. O. 17.

höchstens noch ein pathologisches Interesse beanspruchen kann, und sein Werk ist dann die katholische Kirche, nicht die protestantische. Oder dieser Jesus war wirklich der, als den die liberale Theologie ihn beschreibt: dann hat sein Wesen fast neunzehnhundert Jahre gebraucht, um endlich erkannt zu werden, und die ganze bisherige kirchliche Entwickelung erweist sich als ein großer Irrtum.

Nichts hat im Leben Jesu bisher so viel Anstoß erregt, wie die Geschichte von dessen Auferstehung. Sie hat, wie wir gesehen haben, neben den Wundern Jesu den Hauptanstoß zu einer Kritik der evangelischen Berichte gegeben. Nach liberaltheologischer Ansicht soll die Wahnvorstellung des Messianismus die Vision von der Auferstehung des Gekreuzigten hervorgerufen und die Verkündigung dieser Vision zur Entstehung der ersten christlichen Gemeinde die Veranlassung geliefert haben. Damit wäre alsdann das Christentum aus den denkbar trübsten und krankhaftesten Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens abgeleitet und selbst wohl gar als Wahn gekennzeichnet! Allein neue soziale Gebilde, wie das christliche Mittelalter in seinen kirchlichen Einrichtungen, bauen sich nicht auf Wahnvorstellungen auf, sie bedürfen eines festeren Bodens für ihre Entwickelung, und dieser kann nach Kalthoff eben nur in den sozialen Bewegungen der Entstehungszeit jener Religion gefunden werden.

Die Voraussetzung des Protestantismus ist die, daß die Bibel, insbesondere das Neue Testament mit seinen vier Evangelien gegenüber der Kirche das Ursprüngliche, Normative bedeute, die Kirche also den Evangelien gegenüber das später Gewordene, Abgeleitete sei. In Wahrheit jedoch ist die Kirche als das Ursprüngliche, die Bibel als das Abgeleitete anzusehen. Die Kirche hat die Bibel geschaffen, nicht umgekehrt. Die ältesten kirchlichen Schriften kennen Christus noch nicht als geschichtliches Individuum, sondern nur als verkörperte Idee, als das transzendente Prinzip der Kirche. Und auch in den

einzelnen Büchern des Neuen Testaments ist Christus ganz unzweifelhaft nur die werdende Kirche, das verkörperte Lebensprinzip der religiösen Gemeinschaft. Ja, selbst die Evangelien lassen gar keinen Zweifel darüber, daß sie nicht geschrieben sind, um von einem Jesus zu erzählen, sondern um einen, d. h. ihren kanonischen, Christus zu schildern. Sie gehören dem messianischen Schrifttum an, dessen typische Form die Apokalyptik war, eine religiöse Betrachtungsweise der Dinge, wie sie auf die alten Propheten zurückgeht und die sittliche und soziale Wiedergeburt des Volkes unter dem Gesichtspunkte eines Endgerichts erblickt, in welchem die durch die prophetische Gesetzgebung geschaffenen Ideen ihre zeitgeschichtliche Erfüllung finden sollen. Dabei liebt es die Apokalyptik, die ihr zu Grunde liegenden Zeitverhältnisse rückwärts zu datieren oder sie in eine anders geartete geographische Umgebung zu verlegen, wie es denn ebenso in den literarischen Erzeugnissen der Synagoge gang und gäbe war, Personifikationen zu schaffen, die als Träger der rabbinischen Gedankenwelt erscheinen. So verbirgt auch der Christus der Evangelien unter dem Schleier einer apokalyptischen Darstellungsweise ein Stück Geschichte aus der zum Gottesstaate auswachsenden Bewegung, zu der die ersten Anfänge in der von den Propheten angestrebten Sozialreform zu suchen sind.

Die Evangelien lassen ihren Christus unter Pontius Pilatus den Kreuzestod erleiden. Wie aber, wenn dem „Leiden Christi" ganz andere geschichtliche Daten zu Grunde lägen, die nur in apokalyptischer Manier in eine andere Zeit versetzt wären? Kalthoff wirft die Frage auf, ob nicht unter der Maske des Pilatus der Statthalter Plinius eingeführt sein könnte, der unter Trajan zuerst von Staatswegen das Todesurteil an den Christen vollstreckt habe. Die alten christlichen Katakombenbilder zeigen keinen geschichtlichen Jesus, sondern Christus in der Gestalt des guten Hirten nach dem Vorbilde des griechischen Hermes und versinnbildlichen darin die junge Christenge-

meinde, die, als der wahre Christus, die Schwachen trägt und die Irrenden führt. Sie kennen Christus auch nicht als den geschichtlichen Stifter des protestantischen Abendmahls, sondern nur als mystischen Träger des kirchlichen Sakraments, wobei die Kirche sich selbst als Leib Christi in Brot und Wein versinnbildlicht, die sie im Gemeindemahl den Gläubigen zur Seelenspeise anbietet. Und dieses kirchliche Gemeindemahl ist älter als die Erzählung von der synoptischen Passahfeier; es ist die kirchliche Umbildung der in den eleusinischen Mysterien begangenen Lebensfeier, mit der es nicht nur den religiösen Grundgedanken, das Auferstehungsleben in der Natur, sondern auch die Elemente der kultischen Feier gemeinsam hat. Die den synoptischen Evangelien zugrunde liegenden Daten der Leidensgeschichte Jesu widerstreiten, wie besonders Brandt gezeigt hat, dem jüdischen Gesetz und den Gepflogenheiten des jüdischen Gerichtswesens; sie sind nur verständlich, wenn es sich bei der Leidensgeschichte um eine apokalyptische Schilderung der unter Trajan verhängten Verfolgung handelt. Die Evangelien lassen das Leben Jesu sich in Palästina abspielen. Aber die Szenerie, die sie schildern, ist ganz unbestimmt, fließend und voller Widersprüche im Einzelnen.

Wie, wenn die evangelischen Erzählungen in bekannter apokalyptischer Darstellungsweise von anderswoher nach Palästina verlegt sind und frei mit den geographischen Verhältnissen schalten? Diese Verlegung aber soll nach Kalthoff von Rom aus erfolgt sein. Dafür scheint ihm besonders die Gestalt des Petrus in den Evangelien zu sprechen. Er ist unverkennbar die Verkörperung der römischen Gemeinde und ihrer weltgeschichtlichen zentralisierenden Bestrebungen, und das Messiasbekenntnis des Petrus ist die erste Anerkenntnis des katholischen Kirchenideals von Seiten jener Gemeinde, die in der Gegend von Cäsarea Philippi stattgefunden haben soll, weil diese Stadt für Palästina die politische Gegenwart Roms bedeutete, da hier der Sitz der römischen Verwaltung war. In der Verleugnung

Petri spiegeln sich Vorgänge der römischen Gemeinde nach dem Tode des Bischofs Clemens wieder, wo unter dem Einfluß der durch Plinius veranlaßten Christenverfolgung ein Rückfall in den alten Partikularismus stattgefunden hat, der jedoch bald wieder überwunden wurde. Das blutflüssige Weib ist vielleicht Poppäa Sabina, die anrüchige und sittenlose Gemahlin Neros, die wegen ihrer starken Hinneigung zum Judentum für eine apokalyptische Schreibweise wohl als die Frau, die den Saum des Gewandes Jesu berührte, gelten konnte. Weist doch übrigens auch die Sprache der Evangelien darauf hin, daß sie außerhalb Roms verfaßt sein müssen. Ihr Griechisch ist zweifellos urtümlich, nicht eine Übersetzung aus dem Aramäischen. Selbst wo alttestamentliche Stellen angeführt werden, liegt dem Zitat der Text der griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, zugrunde. Nach Rom soll ferner die Erzählung vom Zinsgroschen, die Anrede Kyrios, lateinisch Dominus, Herr, für Christus weisen. Und endlich schildern die Evangelien nach Kalthoff soziale Zustände, wie sie in dieser Gestalt nur auf die Agrarverhältnisse Italiens in der römischen Kaiserzeit passen, nicht auf diejenigen Palästinas.

Welches waren nun die sozialen Verhältnisse in Rom, die zur Entstehung des Christentums die Veranlassung gegeben haben? Nach der Niederwerfung des Sklavenaufstandes des Spartakus durch Pompejus waren die revolutionären Bestrebungen im römischen Reiche keineswegs erloschen. Sie fanden ihre beste Nahrung und ihre mächtigsten Antriebe in der religiösen Ideenwelt des Judentums in Rom, das dem Messianismus zugetan war und, von kommunistischen Ideen erfüllt, sich in utopischen Schwärmereien über seine gedrückte Lage hinwegzutäuschen suchte. Aus dem Kampfe der religiösen von den Propheten verkündigten Rechtsidee mit zwei entgegengesetzten Polen, der Gewalt von oben und der Gewalt von unten, ist das Christentum hervorgegangen. Es hat dabei von der einen Seite die staatsmännische Weisheit, den Universalismus des

geistigen Lebens, von der andern die Begeisterung des Ideals und die Glut des religiösen Empfindens in sich aufgenommen. Die Geschichte dieses Kampfes ist die Geschichte Christi, wie denn nach Kalthoff die Evangelien den proletarischen Grund und Ausgang der christlichen Bewegung noch deutlich sollen erkennen lassen, z. B. in der Verwerfung des Reichtums durch Jesus und seine Seligpreisung der Armen, in der Taufe, als dem gottesdienstlichen Sinnbild der kommunistischen Gemeinde. Johannes der Täufer erscheint hierbei als ein älterer Knipperdolling oder Johann von Leiden. Aber auch die niedrige Herkunft Jesu weist in die angegebene Richtung. Die Dämonischen, mit denen Jesus es zu tun hat, sollen Leute sein, die in Verbindung mit dem Messianismus ihrer Zeit standen und die ihn, wie die Versuchungsgeschichte zeigt, in die trüben Gewässer ihrer utopistischen Schwärmereien hineinzuziehen suchen. In dem Streite Jesu mit dem jüdischen Ritualismus spiegelt sich der Kampf der Revolutionäre gegen die von oben her der kirchlichen Entwickelung sich entgegenstellenden Mächte, gegen die reaktionäre Masse der bei der vergangenen und vergehenden Welt interessierten Bevölkerungsschichten, die geistlichen und weltlichen Ausbeuter wieder. Die Sprüche Jesu sind praktische Anleitungen, taktische Regeln, wie der Einzelne aus dem großen sozialen Kampfe als Sieger hervorgehen und durch sein sittliches Verhalten dem werdenden Gottesstaat am besten dienen könne. Sie geben ein Menschheitsideal, das in seinen Grundzügen schon das Ideal des Klosterheiligen mit den drei Forderungen des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit erkennen läßt, und zwar dies im Interesse der werdenden Kirche und ihrer neuen Lebensordnung, wobei die großen organisierten Kaiserspenden des Augustus das weltliche Vorbild für die christliche Wohltätigkeit geliefert haben sollen.

Nur religiös-soziale Kräfte, nicht ein Einzelner, wie die Evangelien es hinstellen, konnten die religiös-sozialen Ein-

richtungen des Judentums überwinden. Der Weltverkehr, die Verschmelzung mit griechischen Ideen und lateinischen Wirtschaftsbetrieben haben die Formen des jüdischen Gesetzes gesprengt, die für die neuen Lebensbedingungen zu eng geworden waren. Und schließlich hat die Erhebung der neuen Lebensbedingungen zu einem neuen, dem monotheistisch-trinitarischen Glauben der Kirche mit der Sprengung der alten auch neue Formen geschaffen, die dem gesellschaftlichen Zustande des Katholizismus einen religiösen Ausdruck verliehen haben. Durch die Aufnahme der monotheistischen Gottesidee hat das dem internationalen Verkehr sich erschließende Wirtschaftsleben den Sieg davon getragen über die rabbinisch-nationale Theologie. So versteht man auch, wie das Kreuz, das Marterinstrument der Sklaven, das Bild alles Elends der Enterbten, eine so große Bedeutung im Christentum erlangen konnte: es ist das Sinnbild derjenigen Bevölkerungsschicht, von der die große sozial-religiöse Umwandlung des Lebens ausging, ein Kampfes- und Siegeszeichen des Proletariats, so wie auch die Bauern im Reformationszeitalter den Bundschuh, das Zeichen der Hörigkeit, in gleichem Sinne gebrauchten. Das Leiden Christi war eine soziale Notwendigkeit für die aus der Rechtlosigkeit sich emporringende Bevölkerungsschicht. Sein Tod und seine Auferstehung stellen die Bezeugung der für den Fortbestand des Christentums ausschlaggebenden Tatsache dar, daß die messianisch-soziale Bewegung während der Trajanischen Verfolgung ihre erste Feuerprobe bestanden und dadurch erst den religiösen Glauben an ihre eigene Unüberwindlichkeit, an ihre gottmenschliche Sendung gewonnen hatte. Es ist die christliche Gemeinde selbst, die leidet, gekreuzigt wird und auferstehet. In dieser Kreuzesgeschichte der Christen unter Trajan findet dann auch Judas seine geschichtliche Deutung. Er ist nach Kalthoff die Verkörperung der Zunft der Angeber, die ihre Vertreter bis in die Reihen der Christen hinein entsandte und ihnen so viel zu schaffen machte. So sind die

Evangelien in der Tat als Geschichtsquellen zu verwerten; nur sind sie nicht Urkunden der Geschichte eines Individuums, sondern einer sozialen Bewegung, der werdenden katholischen Gesellschaftsordnung.

Vom sozialtheologischen Standpunkte aus ist das Christusbild nach Kalthoff der „sublimierteste religiöse Ausdruck" der in einem bestimmten Zeitalter wirksamen sozialen und ethischen Ideen; in seinen Wandlungen soll sich das zeitgenössische Leben von den Höhen seiner geistigsten Ideale bis zu den Tiefen seiner materiellsten Lebensvorgänge widerspiegeln. Auf die Frage, ob und inwieweit die in dem Christus der Evangelien verkörperten sozial-religiösen Lebensmächte noch imstande sind, eine geistige Führung im Leben der Gegenwart zu übernehmen, antwortet er daher, daß dies nur insofern der Fall sein werde, als in ihm die treibenden sozialen Kräfte des heutigen Klassenkampfes ethisiert und humanisiert, d. h. in religiöser Gestalt zum Ausdruck kommen. „Der Christus, der uns Heutigen das bedeutet, was der Christus der Evangelien für seine Zeit gewesen ist, kann nie ein historischer, ein vergangener Christus sein, er muß aus dem gesamten Inhalt des modernen Lebens, aus den treibenden Kräften unserer gesellschaftlichen Kultur geboren werden, er kann nur ein Menschenbild sein, in dem alle gärenden, alle aufwärts und vorwärts strebenden Tendenzen der heutigen Menschheit ihren verklärten, vergeistigten und vermenschlichten Ausdruck finden[1]."

In seiner Schrift über „Die Entstehung des Christentums" hat Kalthoff die hier angedeuteten Ideen eingehender entwickelt und gegen Einwände zu sichern versucht. Er bricht hier vollends den Stab über die Leben-Jesu-Theologie: „Wenn die Geschichtsforschung die Entstehungsgeschichte des Christentums nicht so lange als eine besondere Domäne der Theologie von der gesamten übrigen Geschichtsforschung ausgesondert

[1] a. a. O. 88.

und ihre Bearbeitung den Fachmännern der Kirche überlassen hätte, als wenn es zur Beurteilung der hier in Betracht kommenden Fragen einer ganz besonderen, von allen übrigen Wissensgebieten sich abhebenden, nur dem kirchlichen Theologen zugänglichen Begabung bedürfe, so würde die Welt mit der ganzen Leben-Jesu-Literatur längst fertig sein. Die Quellen, welche von dem Ursprung des Christentums Kunde geben, sind derart, daß es bei dem heutigen Stande der Geschichtsforschung keinem Historiker mehr einfallen würde, auf Grund derselben den Versuch zur Abfassung der Biographie eines historischen Jesus zu unternehmen[1]. Alle Beweise, auf die sich die Theologie für ihren geschichtlichen Jesus beruft, sind hinfällig. Weder die Paulinischen Briefe noch die außerkirchlichen Zeugnisse können der Behauptung eines solchen Jesus als Stütze dienen.

Kalthoff schildert noch einmal die Vorgeschichte des Christentums im römischen Reich, die dort bestehenden sozialen Zustände, die das Evangelium unrichtiger Weise in Palästina sucht. Er fügt dem die Vorgeschichte des Christentums in der griechischen Philosophie sowie im Judentum hinzu und entwirft alsdann ein Bild der kommunistischen Genossenschaften, aus denen die neue Religion entstanden sein soll. „Das Christusbild war in allen seinen Hauptzügen fertig, ehe noch eine Zeile der Evangelien geschrieben war. Die Philosophie hat den Rahmen einer allgemeinen Weltanschauung, den metaphysischen Dualismus geschaffen, in den das Christusbild eingefügt wurde. Die wirtschaftlichen Verhältnisse Roms haben den Explosivstoff zusammengetragen, der im Christentum seine Entladung findet, und in den religiösen Brüderschaften sind die organisatorischen Kräfte gegeben, die alle Strömungen der Zeit zu den realen Gebilden der christlichen Gemeinden zusammen schließen“[2].

---

[1] a. a. O. 8.

[2] a. a. O. 90 f.

Die Organisation der christlichen Gemeinde zeigt Christus von Anfang an im Mittelpunkte des Gemeindekultus. Diese Stellung aber hätte er als geschichtliches Individuum nie erlangen können, das etwa religiöse Lehren verbreitet, eine christliche Religion „gestiftet" hätte. „Ein Verein, der von einem jüdischen Rabbi Jesus gestiftet wäre, hätte sich nach diesem Jesus genannt, aber er wäre damit nie eine Kultgenossenschaft zu Ehren dieses Jesus geworden, man hätte diesem Jesus dort keine Hymnen gesungen und ihm zu Ehren keine Eucharistie, kein Gemeindemahl gefeiert[1]." Christus ist der Patron der Gemeinde, der Genius der Genossenschaft, nach dessen Namen diejenigen sich nennen, die sich zu seiner Verehrung verbunden haben. Wie alle Religion, ist auch das Christentum ursprünglich eine gesellschaftliche Lebenserscheinung. „Deshalb ist das liberale Gerede von der Persönlichkeit als dem Träger alles religiösen Lebens im Hinblick auf den Ursprung des Christentums so sinnlos, so unhistorisch, weil dieses Christentum noch ganz und gar in der religiösen Genossenschaft, der Gemeinde, wurzelt. Was der heutige Fromme Christentum nennt, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilsprinzip, das ist dem ganzen alten Christentum ein Ärgernis und eine Torheit gewesen; es war ihm die Sünde wider den heiligen Geist, die nicht vergeben werden sollte, denn der heilige Geist war der Geist der kirchlichen Einheit, des religiösen Gemeindezusammenhangs, der absoluten Unterordnung der Herde unter den Hirten. Deshalb gab es auch im alten Christentum individuelle Religion schlechterdings nur durch Vermittlung der Genossenschaft, der Gemeinde, der Kirche. Eine Regung der individuellen Religion auf eigene Faust war Härese, Trennung vom Leibe Christi[2]." Wenn daher Christus der „Sohn Gottes" heißt, so ist damit nicht eine geschichtliche Persönlichkeit gemeint, sondern Christus ist ein Gemeinschafts- und Gattungsname, der Name

[1] a. a. O. 95

[2] a. a. O. 98 f.

für eben diejenige Gemeinde, die die sittliche Gedankenwelt Altisraels, den Glauben an den lieben Sohn, an dem Gott Jahwe Wohlgefallen hat, verbunden mit der philosophischen Gedankenwelt der Griechen, der Lehre von dem göttlichen Wort, das als Kind der göttlichen Sophia den ewigen Grund alles Lebens und Geschehens bedeutet. Nur als Christus kommt Jesus im Neuen Testament in Betracht. Eine Theologie, die den Christus von ihrem Jesus abstreift und so den Menschen einem andern menschlichen Individuum, eben dem geschichtlichen Jesus unterwerfen will, steht damit außerhalb des Christentums. Indem die soziologische Betrachtung des Christentums den gesellschaftlichen Charakter des Christusbildes versteht und deutet, erlöst sie die Christusgestalt von ihrer starren geschichtlichen Vergangenheit und folgt ihren Spuren in dem lebendigen Entwicklungsvorgang der christlichen Kultur.

Diese Christusauffassung noch einmal zu entwickeln und zu verteidigen, sollte Kalthoff Gelegenheit erhalten, als Bousset in einem Vortrag im Bremer Protestantenverein über die Frage „Was wissen wir von Jesus?“ sich gegen ihn wandte und den geschichtlichen Jesus der liberalen Theologie von neuem auf den Schild zu heben suchte. Seine Erwiderung (1904) führt den gleichen Titel, wie der Vortrag Boussets, und wendet sich mit äußerster Schärfe gegen die Aufstellungen seines Gegners. Mit Recht macht Kalthoff sich hier darüber lustig, wie der liberale Theologe die Dürftigkeit und Schattenhaftigkeit seines Jesusbildes durch Schönrednerei zu verschleiern sucht, und betont noch einmal nachdrücklichst, wie aus diesem liberalen Jesus nie und nimmer die Weltreligion des Christentums hätte erwachsen können. Von einem jüdischen Rabbi Jesus aus Galiläa weist auch nicht die leiseste Spur eines historischen Weges zu dem Christusgott der christlichen Gemeinden hin. Der Christus der Evangelien ist kein Mensch, sondern der Gottmensch, der in den Wolken des Himmels kommende Menschensohn; und was die historischen Theologen „Evangelienkritik“

nennen, ist, sofern sie dabei das Bild eines reinen Menschen zu gewinnen meinen, in Wahrheit eine „Evangelientortur", die höchstens einen „Professorenchristus" zutage fördert, der auf jeder Universität anders aussieht als auf den anderen.

Und das Ergebnis aller dieser Auseinandersetzungen? Kalthoff ist zweifellos überall im Rechte, wo er sich gegen den modischen Jesuanismus wendet und dessen geschichtliche und religiöse Unhaltbarkeit aufweist[1]. Allein seiner eigenen sozialen Auffassung der Entstehung des Christentums aus den wirtschaftlichen Zuständen seiner Zeit wird man doch nur sehr bedingter Weise zustimmen können. Kalthoff bringt die Entstehung dieser Religion mit der Christenverfolgung unter Trajan in Verbindung. Diese Annahme aber scheitert schon daran, daß der Brief des Plinius an Trajan, auf den er sich hierbei beruft, ganz sicher eine Fälschung ist[2]. Plinius ist nie Statthalter in Bithynien gewesen, und die Trajanische Christenverfolgung gehört, ebenso wie die Neronische, wohl nur der „frommen" Legende an. Daß das Christentum aus einer proletarischen Bewegung hervorgegangen sei, ist außer von Kalthoff auch von Kautsky in „Der Ursprung des Christentums" (1908) sowie von Maurenbrecher in „Von Nazareth nach Golgatha" (1909)[3] behauptet worden. Dagegen spricht jedoch allein schon der Umstand, daß die neue Religion die Sklaverei nicht nur nicht bekämpft, sondern sie geradezu ausdrücklich anerkannt hat (s. Paulus!), wie denn erst Papst Gregor XIV. im Jahre 1839 ihre Verteidigung ausdrücklich verboten hat. Der evan-

[1] Vgl. auch Kalthoff: Modernes Christentum 1906.

[2] s. Hochart: Etudes au Sujet de la Persécution des Chrétiens sous Néron 1885.

[3] Maurenbrecher sucht den proletarisch gefärbten und sozialistisch gesinnten Jesus, der nichts destoweniger in der Erwartung des nahen Weltendes lebt, mit dem leidenden, sterbenden und auferstehenden Erlösergotte zu verbinden. Seine Darstellung ist, nicht zuletzt weil er doch einen geschichtlichen Jesus annimmt, von theologischer Seite hoch gerühmt worden. Indessen hat Maurenbrecher selbst, nachdem er sich vom evangelischen

gelische Jesus wendet sich gegen den Reichtum, weil er die Seelen verdirbt, nicht aber aus sozialen Gründen. Er preist die Armen selig, weil sie den Versuchungen der Welt entrückt sind und daher größere Aussicht haben, ins Himmelreich zu kommen. Aber er bekämpft weder den Kapitalismus noch fordert er irgendwie zu wirtschaftlichen Maßnahmen auf, weil er bei seiner Predigt überhaupt nicht die irdischen Zustände und das Wohlsein hier auf Erden, sondern die Seligkeit des Himmels im Auge hat, die es nicht tunlich erscheinen läßt, hier unten Schätze zu sammeln, für die Zukunft vorzusorgen und auf ein Glück im Diesseits zu hoffen. Die Christen sind wohltätig nicht aus wirtschaftlichen Gründen, sondern aus Bruderliebe. Und wenn in den christlichen Gemeinden die Unbegüterten und im Leben Zurückgesetzten die Mehrzahl gebildet haben sollten, so nicht, weil die christliche Bewegung als solche eine proletarische war, sondern nur weil einer neuen religiösen Heilsbotschaft, die den Menschen eine Veränderung ihres gegenwärtigen Zustandes und eine „Erlösung" in Aussicht stellt, stets die kleinen Leute in der Mehrzahl zuzuströmen pflegen, die am meisten dabei glauben, gewinnen zu können. Die Versuche, die Entstehung des Christentums aus sozialen Gründen im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung zu erklären, sind bisher fehlgeschlagen und werden immer fehlschlagen. Das Christentum ist eine rein religiöse Bewegung, entsprungen aus der Sehnsucht nach innerer Erlösung, aus dem Drange nach dem Heil der Seele in einer von der Angst vor dem Nichtsein geschüttelten Welt. Ökonomische Gründe mögen bei dem einen oder andern mitgespielt und ihn zum Anschluß an die neue Religion bewogen

Theologen zum freireligiösen Prediger gemausert hatte, die Geschichtlichkeit Jesu aufgegeben, wird sich jedoch inzwischen auch zu ihr wohl wieder zurückgefunden haben, nachdem er wieder in den christlichen Kirchendienst getreten und inzwischen vom reformierten Pfarrer sich in den Verfechter eines deutsch-völkischen Christentums verwandelt hat, um schließlich abermals Pfarrer zu werden.

haben: das Christentum als solches hat damit nichts zu tun, und der christliche Kommunismus, wie die Apostelgeschichte etwa ihn uns schildert, hat ganz andere als wirtschaftliche Ursachen und entbehrt aller sozialen Bedeutung im Sinne unserer Gegenwart. Die immer wieder auftauchenden Versuche, Jesus zum Vertreter und Vorkämpfer modern-sozialer Ideen zu machen, wie im sog. christlichen Sozialismus, sind daher auch nichts als parteipolitische Geschichtsklitterung und entbehren jeder sachlichen Unterlage. An der Frage der Entstehung des Christentums scheitert die Methode der materialistischen Geschichtsauffassung[1].

Kalthoff steht mit seiner Erklärung der Christusgestalt aus den Erlebnissen der Gemeinde einem Bruno Bauer nahe, mit dem er sich auch in der Behauptung berührt, daß nicht Palästina, sondern Rom den Boden für die Entstehung des Christentums geliefert habe. Doch scheint er Bauer nicht zu kennen, und was er zugunsten jener Ansicht anführt, kann sich leider nicht entfernt mit den entsprechenden Aufstellungen seines Vorgängers messen. Immerhin gebührt ihm das Verdienst, die Frage der Geschichtlichkeit Jesu in Deutschland zum ersten Male entschieden aufgeworfen und damit das ganze Problem bei uns in Fluß gebracht zu haben.

Peter Jensen

Eine sehr eigenartige Auffassung der evangelischen Geschichte hat Peter Jensen (geb. 1861), Professor der semitischen Sprachen und der orientalischen Geschichte in Marburg, aufgestellt in seinem umfangreichen Werke „Das Gilgamesch-

[1] Vgl. hierüber: E. Tröltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirche I (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 26, Heft 1, 1908) und Harnacks Anzeige dieser Schrift in seinen Abhandlungen „Aus Wissenschaft und Leben, Bd. II, 1911, S. 253 ff: „Das, was Jesus wirklich bekämpft, ist der Mammonsdienst, das gottlose Sorgen und die unbarmherzige Selbstsucht, nicht aber vorhandene soziale Zustände, und das, was

Epos in der Weltliteratur. Erster Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage" (1906).

Das babylonische Gilgameschepos ist wohl das älteste Epos der Weltliteratur. Es ist uns leider nur in sehr bruchstückartiger Form, auf zwölf Tontafeln erhalten, die in Ninive in der Bibliothek des Königs Assurbanipal (668—626 v. u. Z.) gefunden wurden. Doch sind die behandelten Stoffe älter und gehen auf die Zeit um 2000 v. u. Z. zurück. Das Epos handelt von den Schicksalen des Helden Gilgamesch und seines Freundes Engidu, der bei Jensen Eabani heißt. Sein Inhalt ist kurz folgender: Gilgamesch, der Gottmensch und Herr der Stadt Erech in Südbabylonien, bedrückt seine Untertanen und veranlaßt diese hierdurch dazu, sich von der Göttin Aruru einen gewaltigen Helden zu erbitten, damit er sie von ihrer Not erlöse. Dieser Held ist der Tiermensch Eabani. Durch ein Weib aus der Wüste nach Erech gelockt, mißt er sich im Zweikampf mit Gilgamesch, um alsdann mit diesem Freundschaft zu schließen und mit ihm zusammen auf Abenteuer auszuziehen. Sie töten den furchtbaren Humbaba, den Herrn des Zedernberges. Ischtar, die Göttin, bietet sich dem Gilgamesch zur Buhlschaft an, wird aber von diesem zurückgewiesen. Darüber ergrimmt, veranlaßt Ischtar ihren Vater Anu, einen Stier vom Himmel herabzusenden, um Gilgamesch zu töten. Allein die Freunde überwinden den Stier und feiern zusammen mit den Bewohnern von Erech die von ihnen verrichteten Heldentaten. Der plötzliche Tod des Eabani erfüllt dessen Freund mit Todesfurcht, und Gilgamesch macht sich auf den Weg nach dem fernen Westen zu seinem Ahnherrn Xisuthros (Utnapischtim), der in den Kreis der Götter aufgenommen ist, um von ihm Kunde

---

er durchsetzen will, ist die Gottesherrschaft in den Herzen, nicht aber ein neues soziales Programm; ja, man kann geradezu sagen, daß das Evangelium einen Verzicht bedeutet auf jedes innerirdische Sozialideal, auf die politischen und ökonomischen Werte überhaupt". (Harnack: a. a. O. S. 257).

darüber einzuholen, wie er die Unsterblichkeit gewinnen könne. Nach mannigfachen Gefahren und Abenteuern kommt er zu seinem Ahn. Dieser erzählt ihm die Geschichte von den sieben Plagen und der Sintflut, wie er auf Befehl des Gottes Ea eine Arche gebaut, die Seinigen samt allerlei Tieren darin untergebracht habe und so gerettet worden sei. Auf die Frage des Gilgamesch aber antwortet er nur, daß das ewige Leben den Menschen nicht bestimmt und der Tod allein die Ewigkeit sei. Trotzdem will er einen Versuch machen, dem Gilgamesch die Unsterblichkeit zu verschaffen. Er soll den Schlaf überwinden und sechs Tage und sechs Nächte wach bleiben. Allein Gilgamesch besteht die Probe nicht. Zwar gelingt es ihm, das Lebenskraut vom Boden des Meeres heraufzuholen, aber es wird ihm auf der Heimreise nach Erech von einer Schlange geraubt. In seine Stadt zurückgekehrt, beschwört er den Geist des Eabani, aber nur, um von diesem zu erfahren, welch jammervolles Schicksal den Sterblichen in der Unterwelt erwartet. Damit bricht das Gedicht ab.

Und von diesem Gedichte behauptet nun Jensen, daß die in ihm erzählte Sage von Gilgamesch, einer Form des Sonnengottes, das Vorbild einer ganzen Anzahl anderer Sagen, und zwar nicht bloß israelitischer, wie der Moses- und Eliassage, sondern auch griechischer, indischer und germanischer Sagen und Märchen bilde, diese somit alle durch den Einfluß von Babylon bestimmt seien und daß auch die Geschichte Jesu in derselben Weise diejenige des babylonischen Helden widerspiegele. In seiner Schrift „Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien“ (1909) hat Jensen dann auch den Apostel Paulus als Ableger von Gilgamesch zu erweisen unternommen und seine Ansicht dahin formuliert, „daß der Gesamtverlauf gewisser babylonischer Sagen in den meisten alttestamentlichen und in den neutestamentlichen Geschichten von Jesus (und Paulus) in der Hauptsache wieder-

kehrt, daß die Ereignisse in jenen Sagen in wesentlich gleicher Reihenfolge sich wiederholen, daß eine ähnliche oder doch wenigstens eine auffällige Parallelität nun auch zwischen diesen alttestamentlichen Geschichten und den Geschichten von Jesus untereinander nachweisbar ist. Es handelt sich also nicht um irgendwelche einander ähnliche Einzelheiten, wie sie in den Sagen überall auf der Erde auftreten können und müssen, ohne miteinander verwandt zu sein, sondern um zum Teil sehr lange parallele Episodensysteme, ja, um noch mehr, um ein System paralleler Episodensysteme[1]."

Wie beweist nun Jensen diese Behauptung, die den gewöhnlichen Leser des Gilgameschepos ja allerdings sehr überraschen muß, da er von einer Übereinstimmung der Geschichte des Gilgamesch mit derjenigen der angeführten neutestamentlichen und alttestamentlichen Personen beim Lesen des Epos wohl kaum etwas entdecken wird? Zwar daß die Geschichte Jesu in wesentlichen Einzelheiten durch diejenige des Moses und Elias bestimmt sei, wird man Jensen ohne weiteres zugeben müssen. Darüber kann ja seit Strauß kein Zweifel mehr sein. Fragt sich nur, ob wir genötigt sind, diese Übereinstimmungen letzten Endes wieder auf das Gilgameschepos zurückzuführen. Und hier wird man doch seine großen Bedenken haben. Jensen stellt die verschiedenen Geschichten in parallele Reihen nebeneinander und sucht, durch Hervorhebung ihrer Übereinstimmungen die Abhängigkeit der einen von der andern nachzuweisen. So wird im Anfang der Gilgameschsage Eabani auf Befehl der Götter durch ein Wunder geschaffen. Ganz ebenso wird im Anfang der Jesusgeschichte nach Ankündigung durch einen Engel Gottes Johannes durch ein Wunder erzeugt. Eabani lebt fern von den Menschen in der Steppe. Johannes lebt in der Steppe am Jordan. Eabani ist behaart und vermutlich (!) mit Fellen bekleidet, und dasselbe gilt auch von Johannes.

[1] a. a. O. 5.

Jener lebt, wie die Tiere der Steppe, von Gras, Kraut und Wasser. Johannes lebt von Heuschrecken und wildem Honig. Ein Traum offenbart dem Gilgamesch die baldige Ankunft des Eabani. Johannes erfährt durch Offenbarung von der unmittelbaren Ankunft Jesu.

Bis hierher stimmt ja alles so ziemlich überein, bis auf die belanglose Personenvertauschung: Gilgamesch statt Eabani, jedoch genügt es, an den alttestamentlichen Elias zu denken, ohne daß wir darum den babylonischen Gilgamesch zu bemühen brauchen. Schon das Folgende aber muß uns stutzig machen. Daß die Beschwichtigung des Eabani in seinem Groll durch den Sonnengott, die Anspielung auf köstliche Speisen (Brote) und das Küssen seiner Füße durch die Könige der Erde auf die Geschichte von der Versuchung Jesu abgefärbt haben sollte, erscheint doch reichlich gekünstelt, zumal auch die Stellung jener Erzählung im Epos nicht feststeht. Daß die Bezwingung des großen Löwen und diejenige der großen Schlange, die noch dazu ganz unsicher ist, mit der Verkündigung des Reiches Gottes und der Austreibung des Dämons in der Synagoge zu Kapernaum, die Fieberplage und die Fürsprache des Xisuthros für die Menschheit mit der Heilung der Schwiegermutter des Petrus in Übereinstimmung gesetzt wird, erscheint als eine starke Zumutung an den Leser. Und wenn Jensen gar die Sintflutsage von Xisuthros dazu herbeizieht, um sie der Fahrt Jesu über den See, seiner Stillung des Sturmes und der Landung im fremden Peräa gleichzusetzen, wenn er den Tod der 2000 Schweine im Lande der Gerasener auf den Untergang der Tiere („darunter auch die Schweine"!) infolge der großen Flut bezieht, die erst viel später erzählte Geschichte der Verklärung Jesu mit der Vergöttlichung des Xisuthros auf einem Berge sieben Tage nach seiner Landung vereinerleit, die Beleidigung der Ischtar durch Gilgamesch in der Beleidigung des Herodes durch Johannes den Täufer wiederfindet usw., so fühlt man sich veranlaßt, den Kopf zu schütteln, und beginnt man, an den Ta-

bellen Jensens irre zu werden. Die Erzählungen sind doch gar zu verschieden, die Übereinstimmungen vielfach zu äußerlich und unbestimmt, zu sehr bei den Haaren herbeigezogen, als daß man an einen wirklichen Zusammenhang der Berichte glauben könnte.

Dazu kommt, daß auch die Reihenfolge der Geschichten auf den beiden Seiten keineswegs so durchweg übereinstimmt, wie Jensen es sich einredet. Die Stellung der verschiedenen Bruchstücke im Gilgameschepos ist durchaus nicht immer sicher und wird von den verschiedenen Erklärern dieses Werkes oft ganz verschieden behandelt. Man wird an nur zu vielen Stellen bei Jensen den Eindruck des Zurechtgemachten nicht los und begreift überdies nicht, wie oft so unbedeutende Einzelheiten des Gilgameschepos in der Geschichte Jesu wiederkehren konnten, die in jenem doch gar keine Rolle spielen, während Wichtiges unberücksichtigt bleibt und keinerlei Seitenstück besitzt, so daß Jensen bei der bruchstückartigen Beschaffenheit des Gilgameschepos sich stellenweise genötigt sieht, die Entsprechung erst seinerseits hinzuzudichten. Der Kern des babylonischen Gedichtes ist doch wohl die Freundschaft zwischen Gilgamesch und Eabani. Allein gerade diese hat in der Jesusgeschichte keinerlei Entsprechung, da Jesus und Johannes hier doch nur in einer sehr losen Verbindung stehen und nirgends zusammen handelnd auftreten. Und was von der Geschichte Jesu gilt, das gilt ganz ebenso auch von derjenigen des Paulus. Auch hier sind die angeblichen Übereinstimmungen vielfach bei den Haaren herbeigezogen und lassen selbst denjenigen unbefriedigt, der sich gerne überzeugen lassen möchte. Kurz, die Behauptung Jensens, daß die Jesusgeschichte in den Grundzügen eine israelitische Gilgamesch-Xisuthros-Sage sei, ist von ihm keineswegs bewiesen worden. Zum mindesten ist die von ihm angewandte Methode der Mythenvergleichung kaum geeignet, jemanden, der an die Geschichtlichkeit Jesu glaubt, vom Gegenteil zu überzeugen.

Jensen selbst ist der Ansicht, mit den aufgezeigten Übereinstimmungen den rein mythischen Charakter Jesu nachgewiesen zu haben. „Jesus von Nazareth, an den, als an Gottes Sohn und den Erlöser der Welt, wenigstens seit bald zwei Jahrtausenden, aber vielleicht schon viel länger, eine Christenheit glaubt, und in dem auch die fortgeschrittene Wissenschaft unserer Tage wenigstens noch einen großen Menschen sieht, der einmal als ein hehres Vorbild auf Erden wandelte und starb, dieser Jesus hat niemals auf Erden gewandelt, ist niemals auf Erden gestorben, weil er nichts wie ein israelitischer Gilgamesch ist, nichts wie ein Seitenstück zu Abraham, zu Moses und zu unzähligen anderen Gestalten der Sage. Wie einst die Babylonier in ihrem Gilgamesch, so verehrt daher die Christenheit in ihrem Jesus — zur Hälfte — eine im Nebel verschwindende, für das Menschenauge erlöschende Sonne, unsre große, herrliche Sonne nämlich, und dieselbe Sonne, die schon vor vielen Jahrtausenden in glühender Pracht und lebendiger Majestät am babylonischen Himmel auf- und unterging und König und Volk im babylonischen Lande zu anbetender Verehrung und dankbarem Dienste zwang. Wir, die Kinder einer vielgepriesenen Zeit wunderbarer Kulturerrungenschaften, die wir wohl gerne mit mitleidigem Lächeln auf Glauben und Sitte von Völkern der Vorzeit sehen, wir dienen in unseren Domen und Gebetshäusern, unseren Kirchen und Schulen, in Palast und Hütte, einem babylonischen Gotte, babylonischen Göttern! Ja wir, ein großes, mächtiges Kulturvolk deutscher Brüder, wir zerreißen einander selbst im Kampf wegen des Flitterstaates, den man diesem fremden Gotte umgehängt hat; wir unterbinden die Quellen unserer Volkskraft, weil in Rom ein Mann auf dem Throne sitzt, der durch Menschenwahn und Menschenwillkür der Statthalter dieses babylonischen Sonnengottes ist[1]!“

Mit diesen Worten schließt Jensen sein großes Werk über das Gilgameschepos. In seiner Schrift über „Moses, Jesus und

[1] a. a. O. 1022 f.

Paulus" aber weist er darauf hin, daß das Leben Jesu nie und nirgends und von niemandem gelebt worden sei; und also, fügt er hinzu, stammen die Reden und Aussprüche Jesu, da sie doch von irgend jemand herrühren müssen, nicht von einem, der das „Leben Jesu" wirklich gelebt hat[1]. Es hilft daher auch nichts, echte Reden Jesu von unechten zu unterscheiden und jene als Zeugnisse von „Jesus" zu betrachten. „Denn wo, wann und wie dieser Jesus gelebt hätte bzw. hat, wissen wir nun einmal nicht, ganz abgesehen davon, daß der Name ‚Jesus' höchst verdächtig ist, lediglich den sagenhaften Träger der Jesussage bezeichnet zu haben! Und wer sagt uns, daß wirklich alle auf diesen einen ‚Jesus' zurückgeführten und nicht aus der Sage stammenden Reden und Worte Jesu wirklich auf diesen Einen zurückzuführen sind? Davon wissen wir doch gar nichts[2]!" So stammen auch die sog. echten Paulinischen Briefe nicht von dem Paulus der Apostelgeschichte; sie sind somit literarische Fälschungen eines hochbegabten Mannes, eines Anhängers „Paulinischer" Ideen, dessen Nationale uns aber gänzlich unbekannt ist.

Es war vorauszusehen, daß solche Ansichten eines Universitätsprofessors, der selbst gewissermaßen zur theologischen Zunft gehörte, von seinen Amtsgenossen höchst übel aufgenommen werden würden. Sie ließen es denn auch an Hohn und Spott nicht fehlen und entrüsteten sich nicht wenig über den Mann, der ihren Jesus mit einem babylonischen Sonnengott in Zusammenhang zu bringen wagte. Besonders Jensens Universitätskollege Jülicher fühlte sich als Christ und Gelehrter in seinem tiefsten Herzen beleidigt und ergriff um so lieber die Gelegenheit, sich in einem öffentlichen Vortrage gegen den Gilgamesch-Jesus auszusprechen und um so weiter von seinem Kollegen abzurücken, als es zugleich die erregten Gemüter in Marburg zu beschwichtigen und sie davon zu überzeugen galt, daß zur

[1] a. a. O. 36.
[2] a. a. O. 37.

Beunruhigung keinerlei Grund vorliege. Auf diesen Vortrag antwortete Jensen alsdann in einem Gegenvortrag, der unter dem Titel „Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? Eine Antwort an Prof. Dr. Jülicher“ auch im Druck erschienen ist (1910).

Mit Recht weist Jensen hier den von Jülicher gegen ihn erhobenen Vorwurf zurück, in die Arbeiten einer fremden Wissenschaft anmaßlich eingegriffen zu haben. „Ich habe eingegriffen, ja. Indes seit wann ist es anmaßlich, Beziehungen nachzugehen, die man neu zwischen seiner eigensten und entlegeneren Wissenschaften aufgedeckt hat? Darf etwa Sven Hedin nicht in Tibet reisen und den Transhimalaja entdecken, weil Tibet den Tibetanern gehöre? Aber freilich wüßte ich nicht, wie ich durch dieses Eingreifen Jülichers Wissenschaft um ihren Respekt gebracht haben könnte.“ Im übrigen lautet bei aller Entschiedenheit, mit welcher der Angegriffene die Einwände der Theologen zerpflückt, der Ton Jensens in Bezug auf die Hauptfrage, nämlich ob Jesus gelebt hat, doch entschieden bedeutend vorsichtiger, als wie er in dessen bisher erwähnten Auslassungen geklungen hatte. Er will nicht als Stürmer und Kämpfer gegen das Christentum, als ein neuer Herostrat angesehen werden. „Nichts liegt mir ferner als dies.“ Er bekennt sich sogar ausdrücklich zum Christentum[1]. „Was ich“, sagt er, „aus dem Jesusglauben eliminieren möchte, ist einzig und allein die Mythologie des Christentums, wahrlich nicht dessen Wesen und Kern, dessen Ideenwelt, nicht einmal die Jesusgestalt als eine geschichtlich gewesene. Ja, ich wage, es zu glauben, daß meine Stellung zu diesen Dingen und sogar zu der Mythologie des Christentums im Prinzip nicht allzu verschieden ist von der vieler oder mancher evangelischer Theologen, Geistlicher und Theologieprofessoren. Meines Erachtens ist hier der Unterschied mehr gradueller als prinzipieller Natur[2].“

[1] a. a. O.

[2] a. a. O. 4.

8*

Jensen verwahrt sich dagegen, mit denjenigen in einem Atem genannt zu werden, die die Frage „Hat Jesus gelebt?“ mit einem glatten „Nein“ beantworten. Als ob man das so apodiktisch könnte! Als ob nicht die Reden und Aussprüche Jesu da wären, die doch von irgend einem oder irgend welchen lebendigen und geschichtlichen Menschen gesprochen sein müßten! „Einen irgendwie historischen Jesus, der wirklich und wahrhaftig gelebt hat, habe ich also ausdrücklich — natürlich — anerkannt[1].“ Dabei scheint Jensen jedoch vergessen zu haben, daß wir nach seiner eigenen früheren Aussage von diesem Jesus schlechterdings gar nichts wissen und möglicherweise mehrere Persönlichkeiten als Urheber der Jesusworte angesehen werden müssen. Hebt er doch auch jetzt wieder hervor, daß, was von dem Leben Jesu als möglicherweise historisch übrig bleibt, „höchst unbedeutend“ sei[2]. Möglich, daß dazu auch die Kreuzigung gehöre, obschon es Gründe gäbe, die auch für ihre Ungeschichtlichkeit sprächen[3]. Trotzdem will und kann er nicht leugnen, „daß Einzelheiten des Lebens Jesu, daß der Kern seiner Persönlichkeit möglicherweise historisch sind und ist“[4]. Ja, gerne mag das Charakterbild, das Jülicher von Jesus entworfen, in der Hauptsache oder ganz historisch sein, und ohne Frage steckt, wie Jensen einräumt, in unserem Jesus „etwas historisches genuin-israelitisches Menschliches“. „Es hat sich somit möglicherweise irgendwann und irgendwo in Palästina, meinetwegen bald nach dem traditionellen Datum für Jesu Tod in der Überlieferung, die Jesussage babylonischen Ursprungs mit einem Manne verknüpft, auf den Jesu Reden zurückgeführt werden und meinetwegen fast alle seine größeren Reden bei den ersten Evangelisten zurückzuführen sind, und dieser Mann mag zu der Zeit gelebt haben, zu der Jesus gelebt haben

[1] Ebd.
[2] Ebd. 20.
[3] Ebd. 20.
[4] Ebd. 21 f.

soll[1]." Man kann es bei dem Schillernden und Schwankenden dieser verschiedenen Redewendungen einem Jülicher nicht übel nehmen, wenn er, wie Jensen ihm vorwirft, nicht genau weiß, was dieser eigentlich will. Jensen selbst hat es dem Leser nicht leicht gemacht, seine wahre Meinung klar zu erkennen. Schließlich gehört er ja wohl zu denen, die das Daß eines geschichtlichen Jesus gelten lassen, ohne über sein Was etwas wissen zu wollen. „Wasch' mir den Pelz, aber mach' mich nicht naß." Man kann sich des Gefühles nicht erwehren, daß Jensen zu seinen Zugeständnissen hinsichtlich jenes Daß nur durch die Angriffe der Theologen veranlaßt worden ist, seine schließliche Annahme somit einer Art Rückzug gleichkommt, um vor den Gegnern Ruhe zu haben, die zufrieden sind, wenn man ihnen nur überhaupt das Dasein eines geschichtlichen Jesus zugibt.

Die vergleichende Religionsgeschichte

Mit seiner Behauptung einer Beeinflussung der Bibel durch babylonische Vorstellungen stand Jensen übrigens nicht vereinzelt da. Seit Friedrich Delitzsch's Vortrag über „Babel und Bibel" (1903) war das Interesse für den alten Orient in weiten Kreisen wachgerufen. Schon im folgenden Jahre gab Alfred Jeremias, Professor der Theologie in Leipzig, sein Buch „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" heraus, in welchem er die zahlreichen Beziehungen zwischen der altisraelitischen und babylonischen Anschauungen aufdeckte, freilich ohne hierbei Gilgamesch eine so bedeutsame Rolle, wie Jensen, zuzuschreiben. Und 1905 erschien seine Schrift „Babylonisches im Neuen Testament", die die gleiche Betrachtungsweise auch auf dieses anwandte. Jeremias steht grundsätzlich auf dem Standpunkte der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Er schreibt dem Christentum schlechthinige Einzigartigkeit und absolute Vollkommenheit zu und will in ihm die Religion

[1] Ebd. 22.

schlechthin erblicken, in welcher wir Gott „voll und ganz" besitzen. Nichtsdestoweniger ist er unbefangen genug, um die mannigfachen Beziehungen zu würdigen, die das Neue Testament mit der Weltanschauung des alten Babylon verbinden, und er findet sich in Bezug auf sie derartig mit seinem religiösen Glauben ab, daß er alle vorchristlichen orientalischen Ideen zugleich mit den israelitischen Weissagungen in der geschichtlichen Erscheinung Jesu erfüllt sein läßt, indem in der Christologie des Christentums zur Wirklichkeit geworden sei, was in anderen Religionen nur mythologisches Schema der antiken Erlösererwartung sei (!). Die babylonische Weltanschauung ist wesentlich astral, durch die Beobachtung des Sternhimmels bestimmt. Und so nimmt Jeremias in gewissem Sinne zugleich den Faden wieder auf, den Dupuis und Volney angesponnen hatten, nachdem deren Forschungen in Deutschland einen Vertreter höchstens nur an dem getauften Juden F. Nork (eigentlich Korn) in seinen zahlreichen Schriften über Mythologie und Christentum gefunden hatten[1]. In diesem Sinne behandelt Jeremias den Kalendermythus vom sterbenden und siegreichen Jahrgott und der Erscheinung des Erlöserkönigs, der nicht nur in der Geburts- und Leidensgeschichte Jesu, sondern auch in der Offenbarung des Johannes zutage tritt. Er zeigt, wie die irdischen Heiligtümer Abbilder himmlischer Heiligtümer sind und zahlreiche Gleichnisse und Redewendungen der Evangelien erst durch die astrale Weltanschauung des Orients völlig verständlich werden. Das Weltbild des Neuen Testaments entspricht demjenigen Babylons. Die Zwölfzahl der Apostel geht auf den Tierkreis zurück, während die vier Evangelisten durch die vier Weltecken der Babylonier bestimmt sind. —

Jeremias wandte sich mit alledem gegen die sog. „religions-

[1] S. bs. dessen: „Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments" (1846) und sein „Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch" (1843). Auch Nork scheint die Geschichtlichkeit Jesu mit Dupuis und Volney zu bezweifeln.

geschichtliche Schule", die unter dem Eindruck der neuesten Ausgrabungen und Entdeckungen während des ersten Jahrzehnts des zwanzigsten Jahrhunderts einen mächtigen Aufschwung nahm, durch vergleichende Betrachtungsweise die Übereinstimmungen der verschiedenen Religionen aufdeckte, die mythische Beschaffenheit immer neuer evangelischer Züge ans Licht zog und sie damit als ungeschichtlich glaubte, erweisen zu können. In diesem Sinne hatte auch der Theologe Otto Pfleiderer in der zweiten Auflage seines Werkes „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhange beschrieben" (1902) sich sehr skeptisch über das Leben Jesu ausgelassen und sowohl hier wie in „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" (1903) die wesentlich mythische Bedingtheit des überlieferten Christusbildes aufgezeigt. Wenn er auch an einem geschichtlichen Jesus festgehalten hatte, so hatte er doch bestritten, daß es möglich sei, den echt geschichtlichen Kern der evangelischen Darstellung aus ihrer mythischen Verhüllung herauszulösen, und davor gewarnt, mit Hinwegsehen von allem anderen und Hinzusehen von vielem Eigenen ein Christusideal nach modernem Geschmack konstruieren zu wollen, in der Meinung, in dem mehr oder weniger stilisierten modernen Christusbild das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung zu erblicken, das sich zum antiken Christusbild wie die Wahrheit zum Irrtum verhalte. „Man sollte", hatte er geschrieben, „so nüchtern und ehrlich sein, zuzugestehen, daß beide, das moderne und das antike Christusbild, gleichermaßen Schöpfungen des religiösen Gemeingeistes ihrer Zeit sind, entsprungen aus dem natürlichen Bedürfnis des Glaubens, sein eigentümliches Prinzip in einer typischen Gestalt zu fixieren und zu veranschaulichen: der Unterschied beider aber entspricht der Verschiedenheit der Zeiten: dort ein naiv-mythisches Epos, hier eine sentimental-reflektierte Romantik[1]." Die Zahl der Vergleichungspunkte

[1] a. a. O. 6 f.

zwischen dem Christusglauben des Christentums und den religiösen Ideen der Umwelt, mit syrischen, persischen, babylonischen, indischen, ägyptischen, griechischen und anderen Glaubensvorstellungen ist so groß, daß das Christentum unmöglich als etwas schlechthin Neues und Einzigartiges vom Himmel herabgefallen sein kann, sondern es muß aus dem geschichtlich vorbereiteten Boden der damaligen Völkerwelt als reife Frucht einer jahrtausendalten Entwicklung erwachsen sein.

Das ist auch die Ansicht Hermann Gunkels in seiner vielbeachteten Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (1903). Auch er vertritt den Standpunkt, daß die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja, wesentlichen Punkten unter entscheidendem Einfluß fremder Religionen gestanden hat, und weist darauf hin, daß das Christentum, „aus dem synkretistischen Judentum geboren, stark synkretistische Züge aufweist." Dabei macht er besonders, auf den Einfluß, aufmerksam, den die altorientalische, vorjüdische und vorchristliche Gnosis, die sog. mandäische Religion mit ihrem Dualismus, ihrer pessimistischen Betrachtung der Dinge, ihrem Sektenwesen und ihrer sakramentalen Mystik auf die christliche Weltanschauung ausgeübt hat. Orientalisch (babylonisch und persisch) sind vor allem die endzeitlichen (eschatologischen) und apokalyptischen Vorstellungen des vorchristlichen Judentums, die Engellehre, die Lehre vom Messias oder Welterlöser nebst der hierzu gehörigen Bildersprache sowie auch die Lehre von der Auferstehung. Besonders die Offenbarung des Johannes, die Christus nur als vorgeburtliches Himmelswesen kennt, zeigt diesen orientalischen Einfluß. Dabei weist Gunkel darauf hin, daß es viele solche auf Geheimüberlieferung beruhende apokalyptische Schriften gegeben haben muß, deren mythische Grundlagen wir nicht kennen, und er warnt davor, wozu die heutigen Forscher nur zu leicht geneigt sind, Gedanken und Vorstellungen, die uns einstweilen in den erhaltenen jüdischen

Schriften nicht bezeugt sind, als nicht vorhanden anzusehen. Rein mythisch ist die Kindheitsgeschichte Jesu, wie denn nach Gunkel überhaupt der Mythus in den Evangelien eine viel größere Rolle spielt, als man bisher hat zugeben wollen. So ist besonders auch die Geschichte des Todes und der Auferstehung Jesu durch den Mythus vom sterbenden und auferstehenden Erlösergott der benachbarten orientalischen Völker beeinflußt. Schon vor Jesus hat es einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch-synkretistischen Kreisen gegeben. Die Paulinische Lehre von der Taufe wurzelt im orientalischen Mysterienglauben, und auch die Christusfigur des Paulus ist nicht sowohl dem „überwältigenden Eindruck der Person Jesu", als vielmehr aus dieser Quelle hervorgegangen. Ist es wirklich erlaubt, fragt Gunkel, eine geschichtliche Tatsache von so gewaltiger Bedeutung, wie die Christologie, von dem einmaligen Erlebnis eines Einzelnen (Paulus) herzuleiten? Ein Glaube, der die Welt erfüllt, der die Gemüter von nunmehr zwei Jahrtausenden beherrscht, muß tiefere und umfassendere Fundamente haben. Das Bild vom himmlischen Christus muß schon vor dem Neuen Testament irgendwo bestanden haben, nämlich eben im jüdischen Geheimglauben. „Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch Sakramente[1]". Die Vorstellung dieses himmlischen Christus, eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes, ist nur nachträglich von den Christen auf den geschichtlichen Jesus übertragen worden, und Gunkel meint, so sei die neutestamentliche Christologie doch „ein gewaltiger Hymnus, den die Geschichte auf Jesus singt"[2] (!) Er ist also weit entfernt, die Geschichtlichkeit Jesu selbst zu leugnen. Er spricht sogar mit einer gewissen Entschiedenheit in der beliebten theologischen Manier von der „alles überragenden Größe Jesu" und dem „Geheimnis" seiner Persönlichkeit. Aber man kann

[1] a. a. O. 93.
[2] a. a. O. 94.

sich auch bei ihm, wie bei allen, die das Christentum religionsgeschichtlich betrachten, des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Zugeständnisse doch am Ende nur dazu dienen sollen, die neue religionsgeschichtliche Methode gegen die Einwände der Gläubigen zu schützen und die vom Glaubensstandpunkt aus gegen sie erhobenen Bedenken zu beschwichtigen. Nachdem man glücklich alles Geschichtliche aus den Evangelien hinausgeschafft hat, fühlt man sich, um den theologischen Fachgenossen genug zu tun, um so mehr veranlaßt, in überschwenglichen Redewendungen den geschichtlichen Jesus zu feiern, von dem man doch selbst so gut wie gar nichts mehr übrig gelassen hat. —

Im Jahre 1907 trug der Jenenser Orientalist Karl Vollers (gest. 1909) in seinem Buch „Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange" eine Ansicht über das Christentum vor, die, wofern sie nicht geradezu auf die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu hinauslief, doch jedenfalls nahe an diese anstreifte. Auch Vollers läßt das Christentum aus der Verschmelzung des jüdischen Messiasglaubens mit dem heidnischen Auferstehungsglauben, dem Glauben an einen sterbenden und auferstehenden Gott, hervorgehen. Er weist auf die ganz und gar unsichere Beschaffenheit des urchristlichen Schrifttums hin. Er spricht von dem „urchristlichen Hiatus", der zwischen dem evangelischen Jesus und dem ältesten Berichterstatter Paulus besteht. Zwar verneint er nicht die Möglichkeit, daß einige Nachrichten von einem geschichtlichen Jesus in den Evangelien erhalten sein könnten, aber er betont doch auch zugleich, daß „gewichtige Gründe" für die radikale Mythendeutung sprechen und räumt ein, daß keine absolut entscheidenden Argumente für die Geschichtlichkeit der Person Jesu beigebracht werden können[1]. Und für gänzlich unwahrscheinlich erklärt er es, daß, wenn ein Jesus von Nazareth den Anstoß zur Entstehung des Christentums gegeben habe, „ihm auch nur annähernd die

[1] a. a. O. 163.

Stellung und Bedeutung zukommt, welche die evangelische Überlieferung auf ihn übertragen hat". —

Hiernach war es natürlich, daß jemand, der keine theologischen Interessen zu vertreten und sich die Unbefangenheit des Blicks bewahrt hatte, nun auch mit dem letzten Reste eines geschichtlichen Jesus Kehraus machte und die wahre Folgerung der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise zog. Dies geschah erstmalig durch C. Promus (Deckname für eine im höheren preußischen Schuldienst stehende Persönlichkeit) in seinem Schriftchen „Die Entstehung des Christentums. Nach der modernen Forschung für weitere Kreise voraussetzungslos dargestellt" (1905). Auch hier wird das Christentum unter Heranziehung der orientalischen Religionen und der griechischen Philosophie als synkretistische Religion geschildert. Es wird gezeigt, inwieweit besonders die Paulinische Gnosis durch fremde Vorstellungen beeinflußt ist, ihre Echtheit mit Berufung auf die Holländer geleugnet und Kalthoff Recht gegeben, daß die Evangelien aus der Kirche, nicht umgekehrt verstanden werden müssen. Der Verfasser beruft sich dabei besonders auch auf Gunkel und spricht nur aus, was dieser noch nicht zu sagen gewagt hatte, nämlich daß Jesus keine geschichtliche Persönlichkeit sei und sein Leben, wie die Evangelien es schildern, nur eine symbolische Dichtung darstelle.

William Benjamin Smith

Die liberale Theologie ließ sich durch alles dies nicht anfechten. Ja, sie trug selbst dafür Sorge, daß die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung, so bedenklich sie auch für ihren eigenen Standpunkt sein mochten, in die weitesten Kreise des Volkes hineingetragen wurden, ganz besonders auch durch die Herausgabe von Martin Brückners Schrift „Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen" in der Sammlung der Religionsgeschichtlichen

Volksbücher (1908). Hier war dargelegt, daß in den orientalischen Religionen der Glaube an den Tod und die Auferstehung eines Erlösergottes, der dem höchsten Gott (zuweilen als dessen Sohn) untergeordnet war, im Mittelpunkte der Verehrung und des Kultes stand. Glaubte sie doch, für ihren Jesus sich vor allem auf dessen „Unerfindbarkeit" und „Einzigartigkeit", Ausdrücke, die wohl von Harnack herstammen, wohl gar seine „einzigartige Einzigartigkeit" berufen zu können. Und wenn denn schon einer der ihrigen, wie der Züricher Theologe Paul Wilh. Schmiedel, in seiner Schrift „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart" (1906) sich überhaupt auf die Frage der Geschichtlichkeit Jesu einließ, so geschah dies im Tone so unverbrüchlicher Sicherheit und so unfehlbarer Überzeugtheit, daß niemand sich eines Schlimmen versehen konnte. Freilich verhehlte Schmiedel nicht, daß es nicht genüge, bloß im allgemeinen zu sagen, die Gestalt Jesu, wie sie in den Evangelien geschildert wird, habe nicht erfunden werden können. Er empfand Kalthoff gegenüber doch die Nötigung, sich um eine tragfähige Unterlage für den geschichtlichen Jesus zu bemühen, und er glaubte eine solche in den von ihm aufgestellten „Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu" gefunden zu haben, neun Evangelienstellen, die, weil sie z. T. etwas Herabsetzendes von Jesus berichten, als Beweis seiner Geschichtlichkeit dienen könnten. Im übrigen bekannte er, daß er selbst auf Jesus nicht einmal das Wort anwende, er sei einzigartig; denn entweder besage es gar nichts, insofern jeder Mensch einzigartig sei, oder es lasse sich so verstehen, daß es zuviel sage. „Meinem innersten religiösen Besitz", fügte er hinzu, „würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe. Ja, ich könnte eine Klärung der Frage, worauf sich eigentlich unser Gottesglaube gründe, davon erwarten, wenn es eines Tages ganz unglaubhaft würde, daß Jesus gelebt hat. Aber als Geschichtsforscher (!) kann ich nur sagen, daß dazu keine Aus-

sicht ist."[1] Und er gab dabei zugleich ein Bild von Jesus, das, wenn irgend etwas, dessen gänzliche Belanglosigkeit für unsere heutige Religiosität offenbarte.

Bei dieser Sachlage konnte es Schmiedel keine Überwindung kosten, ein Buch mit einem empfehlenden Vorwort zu versehen, das, wie nur irgend eines, geeignet war, die Frage der Geschichtlichkeit Jesu von neuem in Fluß zu bringen. Es war „Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums" (1906) von dem amerikanischen Professor der Mathematik und Philosophie an der Tulane University in New Orleans William Benjamin Smith. Schmiedel verwahrte sich dagegen, ein Anhänger der Ideen von Smith zu sein, aber er gestand, „seine wissenschaftliche Ausrüstung und seine Arbeitsweise seit einiger Zeit kennen und schätzen gelernt" zu haben, und erklärte, selbst wenn die Art der Vertretung dieser Ideen weit weniger geschickt wäre, er es für eine Pflicht aller auf wissenschaftlichen Sinn Anspruch machenden Theologen halten würde, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Handle es sich doch hierbei nicht um Nebendinge, sondern um das, was für die meisten geradezu die Grundlage ihrer ganzen christlichen Überzeugung bilde. Dabei betonte er, daß man nur nicht meinen solle, über die Aufstellungen von Smith leicht hinweggehen zu können. Ihn zu widerlegen, sei „wirklich nicht so leicht". „Schon die theologischen Kenntnisse dieses Mathematikers," schrieb er, „stehen keineswegs jedem Theologen, auch nicht jedem streng wissenschaftlich arbeitenden, zu Gebote. Noch überraschender jedoch wirkt die Kunst seiner wissenschaftlichen Methode, die bei noch so kühnen Kombinationen doch immer den Eindruck eines wohlfundierten Baus macht, der ganz nach denselben Grundsätzen errichtet ist, wie die anerkanntesten Beweisführungen"[2]. Der Leser werde die Beobachtung machen, wie er anfangs nichts als leicht zu umgehende

[1] a. a. O. 29.
[2] a. a. O. IX.

Steine aufrichten, dann aber plötzlich sie zu einer Mauer zusammenfügen sähe, von der er vorerst absolut nicht wüßte, wie er sie durchbrechen oder übersteigen solle.

Das Buch besteht aus fünf einzelnen Abhandlungen, von denen die erste „Der vorchristliche Jesus" betitelt ist. Smith nimmt hier den Ausgangspunkt seiner Untersuchung in der Redewendung „ta peri tou Jesou" (die Dinge betreffend den Jesus), die sich mehrfach im Neuen Testamente findet. Gewöhnlich versteht man hierunter die geschichtlichen Tatsachen vom Leben Jesu. Dagegen spricht jedoch vor allem Apg. 18, 24—28, wo die Rede ist von dem alexandrinischen Juden Apollos: er verkündigte die Dinge von Jesus, ohne etwas von der Taufe des Johannes zu wissen. Und auch einige Jünger von Ephesus, zwölf an der Zahl, sollen nach Apg. 19, 1—7 lediglich die Taufe des Johannes empfangen gehabt und vom heiligen Geiste nichts gewußt haben, bis Paulus sie unterwies und taufte. Hieraus schließt Smith, daß es sich um vorchristliche Christen handelte, die alsdann zu Paulinischen Christen wurden, und daß die genannte Redewendung sich auf eine Lehre über Jesus, d. h. einen Jesusgott, bezieht, die der Evangeliengeschichte vom Leben und Tode Jesu vorherging und diese weder einschloß noch gebrauchte. So soll auch der Samaritaner Simon Magus nur deshalb so schnell sich von Philippus haben taufen lassen (Apg. 8, 9—13), weil er bereits einem Jesuskultus angehörte, und auch der Magier Elymas (Apg. 13, 6 u. 8), mit welchem Paulus auf Cypern zusammentraf, und der Bar-Jesus (Sohn Jesu) genannt wurde, ist als Anhänger eines vorchristlichen Jesuskultus zu verstehen, wie denn Cypern ein alter Sitz der neuen Religion war und die Ansicht, daß das Christentum in Jerusalem entstanden sei, nur eine spätere Zurechtmachung darstellt. In Wahrheit ist die christliche Werbetätigkeit von vielen Brennpunkten ausgegangen, und der Pfingstbericht ist ebenso ungeschichtlich und nur zu dem Zweck erfunden, die plötzliche Verbreitung und das tatsächlich beinahe gleichzeitige

Auftreten der neuen Religion auf einem so ausgedehnten Gebiete, wie die Geschichte vom Märtyrertode des Stephanus und die Verfolgung der ersten Christen durch Paulus. Die Lehre von Jesus ist also vorchristlich, ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. u. Z. bis 100 n. u. Z.) unter den Juden und besonders den Hellenisten, mehr oder weniger geheim und in „Mysterien" gehüllt, verbreitet war.

Darauf deutet nach Smith auch jener von Hippolyt Philos. V 10 angeführte Hymnus, nach welchem Gott der Vater seinen Sohn Jesus zur Erlösung der Menschheit auf die Erde sendet, und der sicher in ein frühes Altertum zurückreicht. Und auch der Umstand, daß der Name Jesus frühzeitig zu Zauberzwecken verwandt wurde, gibt der Vermutung Raum, daß sein Träger ursprünglich ein Gott gewesen ist. Vor allem aber läßt nach Smith hierauf der Beiname Jesu als „des Nazoräers" schließen. Dieser Beiname nämlich bedeutet nicht „aus Nazareth", ein Ort, der zu Beginn u. Z. noch gar nicht bestand, sondern der Ausdruck „Nazoräer" ist von einem hebräischen Stamm N-S-R (Nazar, Nozer) abzuleiten und kennzeichnet seinen Träger als den „Wächter" oder „Hüter". Nazoräer sind also Juden, die einen Kultgott Jesus H'nozri: „Jesus der Hüter" verehrten, und dieses stimmt damit zusammen, daß auch Epiphanius (gest. 403) bei der Aufzählung der ketzerischen jüdischen Sekten eine solche der Nazaräer oder Nasaräer erwähnt, die schon vor Christus bestanden und von diesem nichts wußten (Panar. Haer. 29. 6), wie denn auch der große Pariser Zauberpapyrus in einer Beschwörungsformel Jesus als „Gott der Hebräer" anführt und damit dessen ursprünglich göttliche Natur bestätigt.

Übrigens ist auch der Name Jesus nur die griechische Form für Josua: Jah-Hilfe, was alsdann mit Jeschua (Befreiung, Befreier) gleichgesetzt wurde, und so wurde Jesus „der Hüter" oder „Wächter" zugleich zum „Befreier" Israels, der dann auch mit dem Bar-nascha (Menschensohn) und zweiten Adam, dem himmlischen Menschen, zusammenfloß, während die Griechen

aus seinem Namen das Wort iaomai: heilen heraushörten und ihn als den großen Heiler und Erretter auffaßten. Smith hat in einer zweiten Abhandlung seines Werkes diese Bedeutung des Wortes Nazoräus eingehend auseinandergesetzt und dieser Untersuchung eine weitere über den Sinn des Wortes „anastasis" hinzugefügt, wonach dies Wort ursprünglich nicht Auferstehung (von den Toten), sondern Einsetzung (als Messias, Weltherrscher) bedeutete. Er hat auch das Gleichnis vom Sämann als ein solches nachgewiesen, das ursprünglich vom Aussäen der aus dem Logos bestehenden, die Welt erzeugenden Samenkörner durch Gott handelte, wie es die vermeintlich christlich-gnostischen, in Wirklichkeit vorchristlichen Naaßener besaßen, und er hat in einer eingehenden und sorgfältigen Untersuchung dargelegt, daß der Römerbrief vor 160 unbekannt war und von einer Abfassung dieses Briefes durch den aus der Apostelgeschichte bekannten Apostel Paulus in keiner Weise die Rede sein kann.

Bereits im Jahre 1905 hatte Smith in einem Artikel der „Encyclopaedia Americana" den Beweis zu liefern versucht, daß Jesus nicht als schöpferische Persönlichkeit an den Anfang des Christentums gestellt werden könne. In seinem Buche „Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus" (1911) ist er bemüht, dies im Einzelnen genauer nachzuweisen. Das Buch ist „den Manen des Origenes" gewidmet, weil es, gleich diesem, die evangelischen Erzählungen rein symbolisch glaubt, erklären zu können. Die symbolische Erklärung ist auch bereits von anderen vielfach unternommen worden, so von Volkmar, Loisy und Schmiedel, ohne daß es jedoch gelungen ist, hierbei das Symbolische vom Nichtsymbolischen und geschichtlich Beglaubigten abzugrenzen. Man hielt dabei doch stets an einem geschichtlichen Jesus fest, obwohl es sich als immer unmöglicher herausstellte, ein klares Bild von diesem zu gewinnen. Selbst Harnack ist es nicht gelungen, mit seinem Jesus unsere Phantasie zu bezaubern oder unsere Bewunderung und Liebe zu

erregen, viel weniger die große religiöse Bewegung zu erklären, die von ihm ausgegangen sein soll. Vielmehr ist es eine kaum irgendwie anziehende, eindringliche, eher eine fast abstoßende Persönlichkeit, welche die Kritiker als Begründer des Christentums in der Not heraufbeschworen haben. Kann doch Harnack keinen einzigen Vorfall im Leben Jesu anführen, der ihn uns als einen besonders hervorragenden oder liebevollen Menschen kennzeichnet. Selbst wo sich in der Darstellung Züge von menschlicher Herzlichkeit, Zärtlichkeit, Großherzigkeit oder Selbstentäußerung zeigen, erweist eine genauere Betrachtung, daß es sich um rein Dogmatisches, nicht um Biographisches oder um die Erdichtung einer späteren dramatisierenden Phantasie handelt. Der rein menschliche, engherzige Judenprediger, wie Jesus in der Darstellung der historischen Theologie erscheint, erklärt den Lauf der Geschichte nicht nur nicht, er macht vielmehr alles unerklärlich und unverständlich. Er ist nur eine störende Zugabe, ein abgesonderter Wirbel im Strome der Ereignisse. Der Mensch Jesus spielt denn auch in der Predigt des Urchristentums und bei dessen Ausbreitung keine Rolle. Und wenn man sagt, daß es nicht so wohl sein Leben, als vielmehr sein Tod und seine Auferstehung gewesen sei, die diesen Propheten über alle übrigen erhöht und die Veranlassung zu seiner Verehrung gebildet haben, so erklärt dies doch nichts ohne die Annahme eines beispiellosen Lebens, und ein solches wissen uns die Kritiker nicht zu schildern.

War Jesus überhaupt ein Mensch? war er nicht ursprünglich ein Gott? Das ganze Neue Testament kennt ihn jedenfalls nur als einen solchen, und alle Versuche, ihn als einen bloßen Menschen zu verstehen, haben bisher zu keinem haltbaren Ergebnis geführt. Man weist auf die Notwendigkeit hin, eine große Persönlichkeit für den Urheber des Christentums anzusehen. Und gewiß liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß das Urchristentum reich war an Persönlichkeiten, und zwar an solchen von ganz ausgeprägter Eigenart und Verschiedenheit.

Aber war Jesus eine von diesen Persönlichkeiten? Dafür ist bisher auch nicht der kleinste Schatten eines Beweises dargeboten worden. Die Leugner der Geschichtlichkeit Jesu unterschätzen den historischen Faktor der Persönlichkeit keineswegs; sie legen ihm eher eine noch viel größere Bedeutung bei als ihre Gegner. Aber sie verlangen Beweise dafür, daß nur die angeblich einzigartige Persönlichkeit Jesu das Christentum ins Leben gerufen habe. Zweifellos sammeln sich Mythen und Legenden gern um eine geschichtliche Persönlichkeit, wie Wolken um Berggipfel. Aber das Vorhandensein von Wolken kann an sich nicht ohne weiteres das Dasein eines Berges beweisen. Ist es doch übrigens auch nicht wahr, daß große Ereignisse in der Geschichte stets nur durch eine einzige Persönlichkeit ins Leben gerufen wurden: es können auch mehrere einander ziemlich ebenbürtige daran beteiligt sein, und daß dies beim Christentum der Fall gewesen ist, dafür spricht allein schon der Mangel an Einheitlichkeit in der christlichen Bewegung, an einem ganz unzweideutigen Stempel dieser Persönlichkeit. Das einzige Einheitliche im ursprünglichen Christentum ist die Verehrung Jesu als eines Gottes. Wie ist dies möglich, wenn die Predigt in der Tat von einem einzelnen unvergleichlichen Menschen ausging?

In Wahrheit war die Verehrung des einen Gottes unter dem Namen, Aussehen oder der Person Jesu, des Heilands, das Wesen der ersten Predigt und Werbearbeit, und diese war nach Smith ein Protest und eine Erhebung des Monotheismus gegen die polytheistische Denkungsweise. Nur so erklärt sich die Bekehrung, Tätigkeit und Lehre des Paulus, die von der Anschauung einer rein menschlichen Persönlichkeit Jesu nie und nimmer zu verstehen ist, nur so die seltsame Tatsache, daß die Menschen, die von dieser Persönlichkeit in ganz beispielloser Weise geblendet sein sollen, doch eigentlich gar nichts von ihr zu erzählen haben. Wenn der Jesus des Neuen Testaments eine rein menschliche Persönlichkeit war, die während

ihres Lebens so tiefen Eindruck auf ihre Gefährten ausübte, daß sie unmittelbar nach seinem Tode Gesichte sahen und mit ungeheurem Erfolge predigten, er sei auferstanden vom Tode und herrsche als höchster Gott im Himmel, dann müßte solch eine erstaunliche Persönlichkeit die Gedanken und Herzen, die Vorstellung und Erinnerung der Jünger derartig erfüllt haben, daß ihre Predigt, ihre Schriften voll sein müßten von Erinnerungen an dieses wunderbare Leben und Menschenwesen, von Anspielungen auf seine Worte und Taten und Berufungen auf seine Autorität. Aber davon ist nirgends etwas zu entdecken. Im Gegenteil. Je weiter wir zu älteren und immer älteren Darstellungen zurückgehen, um so mehr schwindet das Menschliche im Jesusbilde, um so sichtlicher tritt das Göttliche in den Vordergrund, bis wir im Urmarkus den wirklichen Gott vor uns haben. Umgekehrt, je weiter wir im Strom der Zeit hinabgehen, desto entschiedener tritt das menschliche Element ans Licht und das Göttliche in den Hintergrund, bis endlich in den modernen empfindsamen Darstellungen der göttliche Jesus, der Unterjahwe der Juden, der Heilandgott der Heiden, zu einem milden, sanft gearteten Rabbi oder einem wohlwollenden Derwisch verflüchtigt ist. Das aber berechtigt uns dazu, auch die scheinbar geschichtlichen Züge im Evangelium mit Origenes symbolisch zu erklären, wie man dies beim Johannesevangelium längst getan hat, und Smith weist an zahlreichen Beispielen nach, wie bei den Synoptikern eine solche Erklärung etwa zu gestalten wäre und wie in zahlreichen Fällen die Handlungen und Worte Jesu erst hierdurch wirklich verständlich werden.

Auf das Gleiche deutet u. a. auch die Art Jesu hin, in Gleichnissen zu reden. Sie zeigt, daß die ursprüngliche Lehrweise eine symbolische war. Es handelt sich um den Geheimkult einer religiösen Sekte. Jesus spricht die für Außenstehende absichtlich unverständliche Sprache einer Geheimgesellschaft. Oder man nehme die Heilwunder Jesu. Es handelt sich bei ihnen nicht um wirkliche Krankheiten, die Jesus heilt, sondern die

Krankheiten waren geistlich; sie bestanden in dem Glauben an eine Vielheit von Göttern, und Jesus heilte durch die neue Lehre vom Einen Gott. So war das Urchristentum in der Tat nichts anderes als ein Protest gegen den Götzendienst, wie er sich vor allem in dem Glauben an Dämonen äußerte, ein Kreuzzug für den Monotheismus. Darin beruht das Geheimnis des Urchristentums, das sich aus Klugheitsrücksichten auch ursprünglich nur geheim ausbreiten konnte. Das gestaltende Prinzip des Christentums war der Gedanke der Erlösung der Menschheit von ihrer demütigenden Versklavung unter die Dämonen, d. h. die Heidengötter, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß gewisse mythologische Bestandteile, wie die Lehre vom leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gott, mit diesem Erlösungsgedanken verschmolzen worden sind. Und in dieser Verkündigung des „herrlichen Monotheismus" soll nach Smith das einzige wertvolle Wesen des Christentums bestehen, während er den Gedanken gänzlich abweist, daß dieses Wesen in einer Art von Morallehre bestehen solle. Christentum ist nicht Sittlichkeit, sondern Religion, die Verehrung des einen Gottes, dargestellt in Jesus. Dabei erscheint nur seltsam, warum, wenn Smith hiermit Recht hat, man sich nicht mit der Verkündigung des einen Jahwe begnügte, wie dies in der jüdischen Werbetätigkeit der Fall war, warum man in Jesus einen neuen Gott erfand, ihn zum „Vater" als den mit ihm wesensgleichen Sohn hinzufügte und beiden außerdem noch den Heiligen Geist mitsamt der jungfräulichen Mutter, den Engeln und Heiligen zur Seite gab, in denen allen doch im Grunde nur der alte Polytheismus sich ein neues Leben zu geben versucht hat.

Mit dem Angeführten ist der wesentliche Inhalt des Buches von Smith erschöpft. Was noch folgt, sind Wiederholungen, Zusätze, Erweiterungen und Ergänzungen der hier dargelegten Gedanken, die besonders die symbolische Erklärung betreffen. Dann folgt eine ganze Reihe von „Anhängen", deren wichtigster

das sogenannte Paulinische Zeugnis zu entkräften sucht. Mit umständlicher Gründlichkeit rückt Smith den „neun Grundsäulen" Schmiedels zu Leibe und weist deren gänzliche Unhaltbarkeit nach. Das Stillschweigen des Josephus und Tacitus über Jesus sowie das Wesen des Reiches Gottes und der Ruf zur Buße wird behandelt und die Bedeutung des Namens Nazareth und Ischarioth erörtert. Man sieht, es handelt sich im „Ecce Deus" nicht etwa um eine in sich zusammenhängende Darstellung des Problems der Entstehung des Christentums, sondern um eine Anzahl für sich selbständiger Einzelabhandlungen, die nur schlecht und recht zu einem Ganzen zusammengestellt sind, genauer nur um Kostproben eines umfangreichen Materials, dessen vollständige Veröffentlichung Smith in Aussicht stellt, um sich vorerst auf Grund von Überhäufung mit anderer Arbeit mit den vorgelegten Proben zu begnügen. Die englische Ausgabe seines Buches, die 1912 erschienen ist, weist noch eine ganze Anzahl weiterer Zusätze und Anhänge zum Teil von erheblicher Bedeutung auf und macht dadurch einen womöglich noch unzusammenhängenderen Eindruck als die deutsche. Aber auch so gehört „Ecce Deus" zu den wichtigsten und eindrucksvollsten Werken des in Frage stehenden Schrifttums. Denn mag man nun seiner reichlich äußerlichen Auffassung der christlichen Bewegung als eines Kreuzzuges gegen den heidnischen Götzendienst und für den Monotheismus und seinen symbolischen Erklärungen der evangelischen Erzählungen zustimmen oder nicht: Smith hat mit dem nüchternen und gesunden Menschenverstande des Amerikaners auf so viele wunde Punkte der bisherigen Auffassung von Jesus als einer geschichtlichen Persönlichkeit den Finger gelegt, er hat den Anhängern dieses Jesus so viele Nüsse zu knacken gegeben und, mit unleugbarer gelehrter Kenntnis ausgerüstet, auf so viele Einzelheiten ein neues Licht geworfen, daß die kleinlaute Aufnahme seines Buches von seiten seiner theologischen Gegner nur zu wohl verständlich ist und man nur zu gut begreift, daß diese

sich alle Mühe gegeben haben, sein Buch in der Öffentlichkeit totzuschweigen. Hatten sie das doch vorher auch schon mit seinem „Vorchristlichen Jesus" getan, um erst unter dem Eindruck der „Christusmythe" von Drews sich alsdann um so leidenschaftlicher gegen die Aufstellungen von Smith zu wenden.

Arthur Drews

Als „Ecce Deus" von Smith erschien, war der Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu in Deutschland bereits seit einem Jahr im Gange. Hervorgerufen war derselbe, nachdem man über Kalthoff rasch zur Tagesordnung übergegangen war, durch das Buch „Die Christusmythe" von dem a. o. Professor Arthur Drews geb. 1865, Privatdozent der Philosophie an der Technischen Hochschule in Karlsruhe, das um Ostern 1909 herauskam.

Von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus war der Verfasser zur Abfassung dieses Buches gelangt: vom mythologischen und religionsgeschichtlichen bzw. religionsphilosophischen. Den Mythologen Drews beunruhigte die große und entscheidende Rolle, welche die Gestalt des leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gottes in den verschiedensten Religionen spielte, wie besonders Frazer diese in seinem „The Golden Bough" behandelt hatte. Der Religionsgeschichtler fühlte sich unbefriedigt durch die bisherigen theologischen Erklärungen der Entstehung des Christentums aus dem Auftreten eines geschichtlichen Jesus, während der Religionsphilosoph an dem modischen Jesuskultus der Liberalen Anstoß nahm, deren ganze Religion unter Harnacks Anleitung in der überschwenglichen Verehrung des geschichtlichen Menschen Jesus gipfeln sollte. In seinem Buch „Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes" (1906, 2. Aufl. 1925) hatte Drews für den Grundmangel des Christentums dessen geschichtliche Begründung durch den Jesus der Evangelien erklärt. Und wenn er die Existenz Jesu

auch nicht geleugnet hatte, so hatte er doch jedenfalls darauf hingewiesen, daß die wissenschaftliche Forschung von diesem Jesus so gut wie nichts, zum mindesten nichts mehr übrig gelassen habe, was für uns ein religiöses Interesse haben könnte, woraus sich die Unmöglichkeit des Jesuskultus von selbst ergab.

Jetzt stieß ihm unter dem Einflusse der oben genannten religionsgeschichtlichen Arbeiten von Winckler, Jeremias, Gunkel, Pfleiderer und anderen der Gedanke auf, ob nicht auch Jesus am Ende ursprünglich ein Gott im Sinne der übrigen leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Heilandsgestalten der Mythologie und die vermeintliche Geschichte Jesu somit ein bloßer Mythus sein könne. Und dieser Gedanke verdichtete sich ihm zur Gewißheit, als er Smiths „Vorchristlichen Jesus" kennen lernte, und veranlaßte ihn dazu, einmal alle bisher aufgetauchten wichtigsten Züge zusammenzufassen, die für die ursprüngliche Göttlichkeit Jesu zu sprechen schienen. Er wollte das ihn selbst und andere beunruhigende Problem der Geschichtlichkeit Jesu zu einer entscheidenden Lösung bringen, und dies nicht nur im Interesse der geschichtlichen Wahrheit, sondern auch der Religion, die im liberalen Jesuskultus sich immer mehr in einen bloßen seichten Heroendienst schien verflüchtigen zu wollen. So entstand sein Buch „Die Christusmythe[1]". Er hatte es in der Stille der Studierstube ohne jede Beratung durch einen theologischen Fachmann geschrieben und konnte daher nicht sicher sein, wirklich alle Gesichtspunkte berücksichtigt zu haben, die zur Begründung seiner Annahme in Frage kamen. Auch mußte er sich sagen, daß man auf gegnerischer Seite kraft der ihr zu Gebote

[1] Englische Ausgabe 1911; russische 1924; französische 1926. Als er seiner Arbeit diesen Titel gab, wußte Drews noch nicht, daß Bruno Wille 1903 eine kleine Schrift unter dem gleichen Titel veröffentlicht, die den evangelischen Jesus rein sinnbildlich aufzufassen und ihn dadurch erst religiös wahrhaft fruchtbar zu machen gesucht hatte.

stehenden Machtmittel alles tun werde, um das Buch, wenn es nur irgendeinen Wert haben sollte, totzuschweigen. So griff er es mit Freude auf, als man von freidenkerischer und monistischer Seite mit der Aufforderung an ihn herantrat, öffentliche Vorträge über den Gegenstand zu halten. Durfte er doch hierdurch hoffen, seine Ansichten auf Grund der dagegen erhobenen Einwände nachprüfen, ergänzen und gegebenen Falles berichtigen zu können und jedenfalls eine entschiedene Stellungnahme der Jesusgläubigen zur Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu zu erzwingen[1].

Die „Christusmythe" beginnt ihre Darstellung mit der Vorbereitung des Christentums im griechischen und römischen Altertume. Seneca bringt die Sehnsucht seiner erlösungsbedürftigen Zeit in der Vorstellung des großen und guten Menschen zum Ausdruck, der den übrigen als sittliches Vorbild dient, und mit dessen Hilfe sie zum Frieden ihrer Seelen gelangen sollen. In einem Kaiser, wie Augustus, verehrt man den Weltheiland. Die Erwartung des nahen Weltendes ist weit verbreitet, und die Not der Zeit sowie die Furcht vor Dämonen, von denen man sich überall umlauert glaubt, treibt tiefere Geister zur Religion und läßt sie Zuflucht in den zahlreichen Mysterienvereinen suchen. Dies trifft in höchstem Maße auch auf das Volk der Juden zu. Messiaserwartung und Apokalyptik, die der babylonisch-persischen Gedankenwelt entlehnt sind, beherrschen die Gemüter. Die neue Vorstellung einer persönlichen Unsterblichkeit und Auferstehung von den Toten führt zu einer Vergeistigung des Gottesbegriffs und trennt das Volk in eine streng gesetzliche und eine freie Richtung, die jede auf ihre Weise sich des göttlichen Heiles zu versichern suchen. Philo bildet die Idee des welterlösenden Mittlers in der Gestalt des Logos philosophisch durch, verschmilzt die jüdische mit

[1] Vgl. hierzu und zum Folgenden: meine Selbstdarstellung in dem von Raymund Schmidt herausgegebenen Sammelwerke „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" Bd. V 1924.

der stoischen Gedankenwelt und gibt ihr eine asketische Färbung. Und während die Pharisäer durch peinlich genaue Ausführung der Gesetzesvorschriften des himmlischen Lohnes teilhaftig zu werden streben, nehmen auch hier die freier Denkenden zu den Geheimsekten jener Zeit ihre Zuflucht, wie sie uns u. a. in den Therapeuten und Essenern entgegentreten, um auf magisch-sakramentalem Wege durch mystische Einswerdung mit dem mittlerischen Kultgott das ewige Leben zu gewinnen.

Die „Christusmythe" sucht, im Anschluß an Smith, wahrscheinlich zu machen, daß dieser Gott bereits den Namen Jesus führte und ein und derselbe war, wie der alttestamentliche Josua und der Hohepriester jenes Namens, der auch beim Propheten Sacharja in messianischer Beleuchtung auftritt. Sie schließt sich an die Deutung des Namens „der Nazoräer" als der „Hüter" oder „Retter" an und erblickt in Jesus einen der leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Götter Vorderasiens, wie er sich auch hinter dem Gottesknechte des Jesaia und dem Gekreuzigten des 22. Psalms verbirgt. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß diese Vorstellung den Juden auch sonst nicht unbekannt war. Sie schimmert durch die Gestalt des Sakäenkönigs hindurch und liegt der Geschichte von Esther und Mardachai zugrunde, in die zugleich der persische Gebrauch vom Umzug des „Bartlosen" hineinspielt. Sie erklärt die Verspottung des Carabas bei Philo und hat auf die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem, seine Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel und seine Verspottung durch die römischen Soldaten sowie die Freigabe des Barabbas eingewirkt. Das Leiden und der Tod des Messias gilt als Sühnopfer für die Sünden des Volkes, sowie auch nach Plato der Gerechte leiden und den Tod am Kreuze (Pfahle) sterben muß und die Weisheit Salomos gleichfalls den Gerechten von den Bösen verfolgt werden und einem schimpflichen Tode überantwortet werden läßt, von dem er alsdann durch Gott erweckt und als Richter über die Abgeschiedenen in den Himmel aufgenommen wird.

Aber nicht nur die Vorstellungen vom Tode, auch die von der Geburt des Heilands reichen in die vorchristliche Vergangenheit zurück und sind rein mythischer Natur: seine Abstammung von einer Jungfrau, sein Verfolgtwerden gleich nach seiner Geburt, die Huldigung des Kindes. Es handelt sich, ebenso wie beim Tode des Messias, letztlich um einen Sonnenmythus, dessen äußerste Spuren in den Norden weisen, und der im Feuerkultus seinen natürlichen Ursprung genommen hat. In den vedischen Hymnen an den Feuergott Agni erscheinen wichtige Züge bei der Geburt Jesu in Bethlehem vorweggenommen, wie denn jene auch auf die Legende von der Geburt Buddhas eingewirkt haben. Ja, die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß indische Einflüsse geradezu unmittelbar an dem Zustandekommen der Geschichte Jesu in den Evangelien beteiligt sind und auch die Taufe im uralten Feuerkultus wurzelt. Vom Abendmahle steht es fest, daß es im Zusammenhange mit dem Kult des Agni schon im alten Indien begangen wurde, so wie Agni sich auch selbst für die Seinigen opfert und damit deren Erlösung herbeiführt. Endlich sind auch Lamm und Kreuz, die Sinnbilder des Messias, im vedischen Kultus vorgebildet und weisen gleichfalls auf Agni (agnus = Lamm) und dessen Verschmelzung mit der Sonne hin, deren Licht nach alter Vorstellung alljährlich durch kreuzweise übereinander gelegte Hölzer neu entzündet wird und damit das priesterliche Feuerzeug zum Sinnbild der Auferstehung und des Lebens stempelt.

Bestand der Jesusglaube schon längst bei zahlreichen Sekten Vorderasiens, so haben wir das erste Zeugnis für die Jesusreligion im Unterschiede vom Judentum in den Briefen des Apostels Paulus. Ob diese wirklich von Paulus stammen, ist zweifelhaft. In jedem Falle ist der Jesus, von welchem die Briefe handeln, gar keine geschichtliche Persönlichkeit, wie denn auch der Zusammenhang des Apostels mit einer solchen nicht zu erweisen ist. Der Jesus Christus der Paulinischen Briefe ist ein durch und durch übermenschliches Wesen, er ist jener

Jesusgott, wie er auch in den angeführten Geheimsekten verehrt wurde. Und daß Paulus mit diesem nicht unbekannt gewesen sein kann, darauf deutet schon seine Herkunft aus Tarsus hin. Hier wurde der leidende, sterbende und auferstehende Gott in mannigfacher Form, vor allem auch in derjenigen des „Herrn" Adonis verehrt, so daß das von Paulus gepredigte Evangelium geradezu als „judaisierter Adoniskultus" bezeichnet werden kann, beruhend auf einer Verschmelzung des jüdischen Messiasglaubens mit dem Glauben an den für die Sünden der Menschen sterbenden und auferstehenden heidnischen Erlösergott, wie er sinnbildlich durch einen sich opfernden Menschen vertreten wurde. Paulus deutet diese Symbolik dahin um, daß Gott Mensch geworden und der Gottmensch sich dem Opfertode unterzogen habe, und erneuert damit nur eine alte Vorstellung, die auch derjenigen des Gottesknechtes bei Jes. 53 zugrunde liegt. In der Aufforderung zum Glauben an diesen Erlösungstod des Gottmenschen besteht die Heilsbotschaft des Paulus, in deren näherer Ausgestaltung er sich an die Vorstellung der mystischen Kultvereine (Taufe, Abendmahl) anschließt und unter Vermittlung der Platonischen Vorstellung vom Eros auch Bestandstücke des uralten Agnikultus erneuert.

Wenn hiernach der Jesus der Paulinischen Briefe ein ganz anderer ist als derjenige der Evangelien und Paulus von einem geschichtlichen Menschen Jesus nichts gewußt hat, wie steht es mit dem evangelischen Jesus? Geschichtlichen Wert sollen nur die drei sog. Synoptiker besitzen. Von ihnen soll Markus der älteste und zuverlässigste Zeuge für den geschichtlichen Jesus sein. Allein die Beweise für diese Annahme sind sehr schwach. Auch spricht der ganze Charakter des Markusevangeliums gegen die Geschichtlichkeit seines Inhalts, und Wernles krampfhafte Bemühungen, doch wenigstens einen, wenn auch noch so kleinen, Rest an geschichtlichem Gehalte bei den Synoptikern festzustellen, erweisen sich als ganz und gar vergeblich und münden in die Phrase. Die historische Theologie hat selbst die evan-

gelischen Quellen bis zu einem solchen Grade entwertet, daß für einen geschichtlichen Jesus nichts mehr übrig bleibt. Aus den Evangelien ist kein Geschichtsglaube an Jesus herauszudestillieren. Kalthoff hat zehnmal Recht, daß die Evangelienkritik zu einem rein negativen Ergebnis geführt hat. Was die Synoptiker enthalten, ist eine religiöse Dichtung, ein in ein geschichtliches Gewand gehüllter Mythus von ältestem Ursprung, der sich grundsätzlich in nichts von jedem anderen derartigen Mythus, etwa von der Tellsage, unterscheidet.

Daran kann auch alle Berufung auf die Profanzeugnisse für einen geschichtlichen Jesus nichts ändern. Denn auch diese (Josephus, Sueton, Tacitus) sind geschichtlich wertlos. Es bedarf auch der Annahme von wirklichen geschichtlichen Tatsachen gar nicht, um die Lebensgeschichte Jesu in den Evangelien zu erklären, da die wichtigsten Züge dieser Geschichte anderweitig gegeben waren, und zwar teils im Alten Testament, teils in der mythischen Denkweise jener Zeit und den damit zusammenhängenden kultischen Vorstellungen. Der Hinweis auf die Anschaulichkeit der evangelischen Erzählungen vermag deren Geschichtlichkeit ebensowenig zu begründen, wie die Hervorhebung der „Einzigartigkeit" des hier geschilderten Jesus und der von ihm gesprochenen Worte. Denn abgesehen davon, daß wir keinen einzigen der auf uns gekommenen Aussprüche des Heilands mit Sicherheit auf einen geschichtlichen Jesus zurückführen können, wie dies von theologischer Seite selbst zugestanden wird, hat jener Jesus auch nichts gelehrt, was über die reinere Sittlichkeit des Judentumes seiner Zeit hinausginge, von den übrigen Sittenlehrern des Altertumes ganz zu schweigen. „Das Leben Jesu, wie die Synoptiker es schildern, bringt nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiösen Hoffnungen und äußeren wie inneren Erlebnisse der auf Jesus als Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck. Seine Aussprüche, Reden und Gleichnisse spiegeln nur die religiös-sittlichen Grundanschauungen, die

jeweiligen Stimmungen, die Niedergeschlagenheit und die Siegesfreudigkeit, den Haß und die Liebe der Gemeindemitglieder wieder, und die Verschiedenheiten und Widersprüche der Evangelien erklären sich als Entwicklungsstufen des Messiasgedankens in verschiedenen Gemeinden und zu verschiedenen Zeiten[1]." Der Jesus der ältesten Christengemeinden ist nicht ein vergöttlichter Mensch, sondern ein vermenschlichter Gott, wie Attis, Adonis, Osiris, Dionysos usw. auch, und seine Lebensgeschichte in den Evangelien hat nichts, aber auch rein gar nichts mit wirklicher Geschichte zu tun.

Aus dem Gnostizismus, aus dem Dunkel jüdischer Geheimsekten ist das Christentum hervorgegangen. Aber der Gnostizismus drohte je länger je mehr mit seiner phantastischen Vorstellungswelt, seiner Askese, seinem geistlichen Hochmut und sittlichen Zügellosigkeit die einfachen Grundlehren der neuen Religion zu ersticken und diese einem Zusammenstoß mit den römischen Staatsgesetzen entgegenzutreiben. Dies war, so meint die „Christusmythe", ein Hauptgrund für die genauere Herausarbeitung der Gestalt eines geschichtlichen Jesus und die schriftliche Festlegung der angeblich von ihm verkündigten Sittlichkeit. Das vierte Evangelium erstrebt eine Verschmelzung der synoptischen und gnostischen Anschauung und sucht beide mit Hilfe der philosophischen Logoslehre in einen höheren Standpunkt aufzuheben, ohne daß es ihm jedoch gelungen ist, vom Standpunkte der gnostischen Phantastik aus einen wirklichen Menschen Jesus zu zeichnen. Sein Jesus ist und bleibt trotz aller Vermenschlichungsversuche letzten Endes doch ein göttliches Wesen; das ist aber im Grunde der synoptische Jesus auch, so daß in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern nur ein gradweiser ist. Die Betonung seines menschlichen Charakters hat viel dazu beigetragen, diesem Jesus den Sieg über die übrigen verwandten Heilandsgestalten des Altertums zu verschaffen. Aber sie bildet

[1] Christusmythe 1909, 152.

auch zugleich die Quelle aller unlösbaren Widersprüche und unüberwindlichen Schwierigkeiten, an denen die christliche Weltanschauung krankt. Sie hat die große neue Idee des Christentums, die Idee der Gottmenschheit, in ihrem Kern verdorben und den Wahrheitsgehalt dieser Religion in so heilloser Weise getrübt, verbogen und entstellt, daß es heute nicht mehr möglich ist, ohne Opfer des Verstandes seiner Erlösungslehre zuzustimmen.

Als Anhang fügte die „Christusmythe" dem Bisherigen einen Abschnitt über „Die Petruslegende" hinzu, in welchem sie im Anschluß an Robertson die Gestalt des Apostels Petrus zu den Göttern Mithra, Janus, Proteus, Atlas und Petra in Beziehung setzte und die rein mythische Beschaffenheit auch dieses angeblichen Jüngers Jesu aufzeigte. Sie schloß mit einer Erörterung des religiösen Problems der Gegenwart, indem sie unter Hervorhebung der religiösen Unzulänglichkeit des liberalen Jesuskultus den Rückgang auf den wesentlichen Grundgedanken der christlichen Religion, den Gedanken der Gottmenschheit, frei von aller geschichtlichen Einkleidung forderte und die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre im Sinne der „Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes" in einer monistischen (pantheistischen) Auffassung des Weltprozesses erblickte, der als solcher zugleich ein göttlicher Erlösungsprozeß ist.

Andrzei Niemojewski

Es empfiehlt sich, hier gleich die Darstellung zweier anderer Werke anzuknüpfen, die 1910 erschienen und dem Problem der Geschichtlichkeit Jesu von verschiedenen Standpunkten aus neue Seiten abzugewinnen suchten. Es sind dies Niemojewskis „Gott Jesus" und Lublinskis „Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos".

Der Pole Andrzei Niemojewski (1864—1919) war Schriftsteller in Warschau und Herausgeber einer freigeistigen Zeitschrift „Mysl Niepodlegla" (Der unabhängige Gedanke),

die mit Vorliebe religionsgeschichtliche Fragen unter dem Gesichtspunkte der Astralmythologie behandelte. Sein Buch, das in polnischer Sprache 1909 herauskam, führt den genaueren Titel: „Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme".

Auch Niemojewski ist überzeugt, daß Jesus früher als Gott denn als Mensch existierte. Die Überlieferung von ihm ist höchst unzulänglich. Die Evangelien enthalten so viel Widersprüche schon in den sog. Worten Jesu, nicht nur bei den verschiedenen Evangelisten, sondern auch bei jedem einzelnen, daß jene Worte unmöglich von einer und derselben Person herstammen können. Hier reden die Chöre der Jahrtausende. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß vielfach Worte der Jünger, die sich in deren Sendschreiben finden, zu Worten des Meisters gemacht worden sind. Für Aphorismen suchte man den Aphoristen und fand ihn in Jesus, während zahlreiche andere Sprüche Jesu dem Alten Testament, dem Talmud sowie dem sonstigen Schrifttum der Zeit entlehnt sind, so u. a. auch das Vaterunser.

Neben den Sprüchen bilden den Hauptinhalt der Evangelien die Wunder. Man darf sie nicht ausscheiden, ohne deren ganzes Wesen zu zerstören. Sie sind Theophanien (Gottesoffenbarungen), Beweise für die Göttlichkeit Jesu: teils übernatürliche Gesichte und Ereignisse, teils Krankenheilungen, teils außergewöhnliche Taten eines ganz „natürlichen" Menschen Jesus. Niemojewski nennt dies „Zeugnisse des Himmels" und stellt ihnen die „Zeugnisse der Erde", nämlich die angeblichen Beweise der außerkirchlichen Schriftsteller zur Seite, deren vollständiges Stillschweigen über Jesus er erörtert. Dabei bemerkt er über die bekannte Josephusstelle, wonach das „Volk der Christen" sich nach Christus nennen soll, Josephus Flavius sähe in diesem naiven Einschub so komisch aus, wie der heilige Karl Borromäus ausgesehen haben würde, wenn er dem „Catechismus Romanus" ebensolche feierliche Notiz von Luthers

Kommen auf die Welt und von dem Bestehen bis zu dieser Zeit des „Volkes der Lutheraner", die sich nach ihm nennen, eingefügt hätte. Den Pilatus in der bekannten Stelle des Tacitus aber deutet er als „Wurfspießmann" und will in ihm das Sternbild des Orion mit dem Lanzensterne aus dem ursprünglichen Astralmythus von Christus sehen, der dann von dem römischen Geschichtsschreiber irrtümlicherweise in den Prokurator Pilatus umgedeutet sei.

Damit berühren wir den eigentlichen Grundgedanken Niemojewskis. Er nimmt die Annahme von Dupuis und Volney wieder auf, daß die Geschichte Jesu oder doch wenigstens ihre wichtigsten Bestandstücke vom Sternhimmel abgelesen seien. Mondmythen und Sonnenmythen sind hier in Geschichte umgedichtet worden. Die Symbole der vier Evangelisten (Ochse, Löwe, Adler und Mensch) entsprechen den vier Weltecken der Babylonier, d. h. den vier wichtigsten Punkten des Tierkreises, an denen die genannten Sternbilder sich befinden, und welche den vier Jahreszeiten entsprechen. Dabei erinnert Niemojewski daran, wie auch das Alte Testament und der Talmud von Astralvorstellungen wimmeln, z. B. daß die Zwölfzahl der Söhne Jakobs und der Stämme Israels der Zwölfzahl der Tierkreisbilder entspreche. Die Himmelskönigin, die Mutter Jesu, ist das Sternbild der Jungfrau, die auch als Mutter zahlreicher anderer Gottheiten des Altertums, des Osiris, Horus, Dionysos, Ares usw., erscheint und in der Offenbarung des Johannes als Mutter des Sonnenknäbleins auftritt, wie dies schon Dupuis gezeigt hat. In diesem Sinne sucht Niemojewski am Lukasevangelium nachzuweisen, daß wir es hier mit einem astralen Zwillingsmythus zu tun haben, der mit dem Sternbilde der Zwillinge am Himmel zusammenhängt, indem er, in freilich sehr gewagter Weise und entgegen dem Wortlaute des Evangeliums, Jesus und Johannes für Zwillinge ansieht, wie Romulus und Remus, auch ihre Mütter als ein Zwillingspaar betrachtet und ebenso in Simeon und Anna, in den beiden Übeltätern

bei der Kreuzigung Jesu sowie in der Freundschaft des Herodes und Pilatus den Gedanken der Zwillinge ausgedrückt findet. Demgemäß wird der ganze Anfang des Lukasevangeliums, die Verkündigung der Geburt des Täufers durch den Engel Gabriel, die dem Priester Zacharias im Tempel zuteil wird, aus dem Sternbilde der Zwillinge erklärt. Und auch die Erzählung vom Besuche der vom Engel geschwängerten Maria bei Elisabeth soll von den Sternen abgelesen sein und mit dem Sternbilde der Jungfrau und seiner Wanderung am Himmel zusammenhängen. Jesus wird nach Niemojewski in der Frühlingsgleiche, am 25. März, im Zeichen der Zwillinge, neun Monate nach dem Überschatten des Sternbildes der Jungfrau durch die Sonne geboren, während Johannes in den Fischen (Asser = Glück) geboren wird, mit dem Fischgott Oannes im Zusammenhange steht und so die Wintersonnenwende bezeichnet. Joseph ist, worauf schon Dupuis hingewiesen hat, das Sternbild des Bootes und als solcher der treue Begleiter der Jungfrau. Das in den Zwillingen geborene Jesuskind befindet sich zwischen Stier (Ochse) und Esel (im Krebs). Die Hirten, die kommen, um das Kind anzubeten, sind im Sirius und Procyon, den sog. „Wächtern" des Himmels, zu beiden Seiten der Herde der Wildochsen, des sog. Einhorns, zu suchen. Simeon heißt der eine der Zwillinge im Tierkreis. Die Prophetin Anna aber ist die römische Jahresgöttin Anna Perenna, der Stern γ in den Zwillingen.

Genauer ist Jesus bei Lukas der Mond, der auch zugleich als Brot erscheint, wie denn ja auch das jüdische Passahfest zur Zeit der Frühlingsgleiche mit dem Monde im Zusammenhange stand. Daraus erklärt sich die Symbolik des Abendmahles, bei welchem der Leib des Herrn genossen wird[1]. Das Kind, das in Windeln gewickelt und in die Krippe (auf den Stern „Krippe"

[1] In einer kleinen Schrift „Warum eilten die Jünger nach Emmaus?" (1911) setzt Niemojewski auch die beiden Emmausjünger mit den Zwillingen gleich, die den Herrn am Brechen des Brotes — als Neumond in der Früh-

im Krebs) gelegt wird, also ist der Neumond. Nach acht Tagen erscheint der Mond als halbierte Lichtscheibe; darauf soll sich die Beschneidung beziehen, bei welcher der Zwilling Simeon den jungen Mond auf seinen Arm nimmt. So glaubt Niemojewski, auch die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel aus dem Verschwinden des Mondes und seinem Wiederzumvorscheinkommen nach drei Tagen erklären zu müssen, während er den Kaiser Tiberius im Regulus, dem Königsstern im Löwen, den Wurfspießmann, Pilatus, im Orion erblickt und Herodes durch den Skorpion vertreten sein läßt. Johannes der Täufer soll dem kämpfenden Herakles entsprechen und der Vertreter des Sonnenlichtes im allgemeinen sein, indem er in der Wintersonnenwende „auferweckt" und in der Sommersonnenwende „geköpft" wird. Und wie Jesus in der Frühlingsgleiche geboren wird, so stirbt er nach Niemojewski auch in dieser Zeit, und zwar als Neumond in der Konstellation der Zwillinge, die lateinisch Gemini heißen, weshalb Augustinus sagt, daß Jesus unter dem Konsulate der beiden Gemini am 25. März den Tod erlitten habe (29 u. Z.). An seinem Grabe wachen zwei Männer in glänzenden Kleidern: die Zwillinge.

Im Unterschiede von Lukas ist Jesus bei Matthäus die Sonne in ihrem Gegensatze zum Mond (Herodes). Das Astralsystem dieses Evangelisten gehört dem Zeitalter an, wo der Frühlingspunkt im Widder lag, und die Geburt der Sonne (Wintersonnenwende) fällt hier auf den 25. Dezember. In der astralen Ausdeutung der Geburtsgeschichte Jesu schließt Niemojewski sich unmittelbar an Dupuis an und sucht den weiteren Verlauf der evangelischen Erzählung aus dem Umkreisen des Himmels durch die Jesussonne zu erklären. Auch die dreißig Silberlinge des Judas, dessen Beinamen Ischarioth er auf das Bild des Löwen (Isch ke arieh: ein Mann ganz wie

lingsgleiche erkennen, und sucht in „Astrale Geheimnisse des Urchristentums" (1913) auf Grund der Katakombenbilder den Nachweis zu liefern, daß die christlichen Astraldichter mit Himmels-Globen gearbeitet haben.

ein Löwe) bezieht, sollen nach Niemojewski astral bedingt sein. Das größte Gewicht aber legt er auf seine Entdeckung der astralen Via dolorosa, die Zug für Zug am Himmel zu sehen sein und zwischen Widder und Wage liegen soll.

Während bei Matthäus und Lukas die Astralstoffe ein Astralsystem bilden, d. h. alle Astralszenen zu einem gewissen Frühlingspunkte zurückgeführt werden können, soll Markus höchstens nur Spuren eines solchen, nämlich in der Geschichte vom Abendmahl mit seinem Obergeschoß (Anagaion) enthalten, die auf einen Frühlingspunkt im Stier hindeutet, auch soll er ein Eklektiker und nicht der älteste, sondern der jüngste der Evangelienschreiber sein. Und wenn Niemojewski das Evangelium des Lukas als Brotevangelium glaubt, auffassen zu können, so soll dasjenige des Johannes, das er an anderer Stelle auch als Adlerevangelium zu erweisen versucht hat, im Hinblick auf die Hochzeit zu Kana ein Weinevangelium darstellen. In jedem Falle soll die folgerichtig durchgeführte Astralform bei Matthäus und Lukas beweisen, daß sie die Urform jener Evangelien gewesen ist, für höhere, edlere, gebildetere Geister bestimmt, wie wir uns diese etwa in den Essenern zu denken haben. Niemojewski ist geneigt, die astral aufgefaßten Evangelien für deren Geheimschriften zu halten, die dann nach der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung der alten Ordnung in die Hände der Menge gerieten und hier einer völligen Umbildung im Sinne der Vergeschichtlichung unterlagen, wie denn ja auch nach Celsus die Christen ihre Evangelien beständig umgearbeitet haben sollen.

Das Buch von Niemojewski hat in Deutschland verhältnismäßig nur geringe Beachtung gefunden. Das lag wohl nicht nur an seinen ungewohnten Gedankengängen und dem weithin herrschenden Mangel an einer genaueren Kenntnis des Sternhimmels, die besonders auch den theologischen Kritikern abging: die Darlegungen Niemojewskis selbst erscheinen bei ihrer trotz aller von ihm behaupteten Systematik unzusammen-

hängenden und bruchstückartigen Beschaffenheit meist wenig überzeugend, gekünstelt und weit hergeholt, wo doch viel einfachere Erklärungen der bezüglichen Erzählungen in den meisten Fällen ungleich näher lagen. Niemojewski hat sich zu seinem eigenen Schaden von Dupuis doch zu weit entfernt, wenn er, statt die evangelischen Geschichten nur einfach zum Gang der Sonne durch den Tierkreis und die hierbei berührten Sternbilder in Beziehung zu setzen, verwickelte Zusammenhänge zwischen diesen und dem Gang der Sonne und dem Mond ersinnt und nebensächliche Dinge und belanglose Geschehnisse, wie etwa das „Eilen" der Maria zu Elisabeth auf kosmischen Ursprung glaubt, zurückführen zu sollen. Das Alte Testament kommt als Vorlage bei Niemojewski zu kurz. So aber sieht man nicht, wie aus den abstrakten Beziehungen am Sternhimmel ohne anderweitige Unterlage die evangelischen Geschichten sich sollten gebildet haben. So recht er daher auch mit seiner Annahme einer astralen Urform der Evangelien haben mag und so geistreich seine astralen Erklärungsversuche vielfach sein mögen: sie überzeugen und befriedigen nicht und scheinen zu allerletzt geeignet, die herkömmliche Auffassung der Geschichtlichkeit Jesu zu erschüttern.

Samuel Lublinski

Weit bedeutender und eindrucksvoller ist „Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos" von dem Schriftsteller Samuel Lublinski (gest. 1910).

Das Werk betrachtet den urchristlichen Mythus als „die erste kulturelle Großtat des Individualismus", als die große „Kultursynthese" auf Grund der damaligen individualistischen Weltanschauung, zugleich als Mahnung an die Gegenwart, auch ihrerseits die so dringend geforderte Kultursynthese mit ihren Mitteln in Angriff zu nehmen.

In seinem ersten Bande, der überschrieben ist „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur" deckt es

zunächst in ähnlicher, nur in viel umfassenderer und weitergehender Weise als die „Christusmythe", die äußeren und inneren Bedingungen auf, die zur Entstehung des Christentums geführt haben.

Lublinski legt die Widersprüche in der Seele des antiken Menschen auf politischem, ethischem und religiösem Gebiete klar und zeigt, wie aus ihnen sich die Vorstellung des Königs als des Welterlösers und weiterhin eines Gottkönigs ergab, der, obschon ein überirdisches Wesen, nichtsdestoweniger irdische Züge trug, als Wohltäter der Menschen erschien, nach dem Bilde griechischer Philosophen und Ethiker bestimmt war und als Mittler zwischen Diesseits und Jenseits walten sollte. Ihre Pflege fand sie in den Geheimkulten oder Mysterién, antiken „Kirchen", zu denen jedermann Zutritt hatte, und die das Ziel verfolgten, ihren Gläubigen die Gewißheit eines glückseligen Lebens nach dem Tode zu gewährleisten. Lublinski schildert das Wesen dieser Mysterien, ihre zauberisch wirkenden Heiltümer, um die unreinen Geister auszutreiben, den Trost, den sie erlösungsbedürftigen Gemütern spendeten, aber auch die Angst vor der Sünde und dem Tode bei solchen, die nicht sicher sein konnten, ihren sittlichen und zeremoniellen Forderungen zu genügen. Wir lernen den Mythus der Mysterien kennen, die Vorstellung vom Selbstopfer eines Gottes für die sündhaften Verfehlungen der Seinigen in den verschiedenen Mysterienvereinen und die immer mehr sich aufdrängende Notwendigkeit, die Vielheit der Mysterienkulte um der Gewißheit der Erlösung willen in einen einzigen derartigen Kultus aufzuheben. Die Entwicklung des jüdischen Monotheismus zieht an uns vorüber. Wir erfahren, wie auch hier das Problem der persönlichen Unsterblichkeit eine neue Geisteshaltung auslöst. Lublinski führt uns vor allem die Pharisäer als astrologische Phantasten, Romantiker eines Zauber- und Sternenglaubens vor, der in engster Beziehung zu ihrem strengen Festhalten am Gesetze steht, und bei welchem die Planetengötter der Chal-

däer um des Monotheismus willen zu Engeln und Dämonen herabgesetzt erscheinen. Auch hier die Flucht in die Mysterien aus Furcht vor der Strenge des Gerichtes, das die Menschen nach dem Tode erwarten sollte. Aber die Verquickung der nationalen Messiaserwartung mit dem Mysterienglauben bewirkt, daß hier der Mittler der Mysterien als eine neue und einheitliche Gestalt aus rein jüdischen Gedankenkreisen erwächst und das jüdische Mysterium damit eine Ausschließlichkeit gewinnt, die einen Wettbewerb anderer von Anbeginn an unmöglich macht. Sie gestattet es so dem Judentum, in seinem Schoße das endgültige Mysterium zu erzeugen, nach dem die Welt strebte, und das in der Gestalt des Christentumes in die Welt trat.

Das Christentum ist aus dem Gnostizismus, dem Mysterienglauben der jüdischen Geheimsekten, hervorgegangen; dies ist auch die Ansicht von Lublinski. Die gnostische Bewegung, die wir kennen, ist ursprünglich durchaus eine innere Angelegenheit des Judentums gewesen. In der sog. Gnosis des Justin lernen wir ein solches jüdisches Mysterium kennen. Aber auch die Sekten der Naassener und Ophiten, der Schlangengnostiker, tragen deutlich jüdischen Charakter und waren lange vor einem amtsförmlichen Christentum da. Auch Essener und Therapeuten gehörten diesem jüdischen Gnostizismus an und gestatten uns den Schluß auf einen vorchristlichen Christus, der in allen diesen Mysterien verehrt wurde. Lublinski schließt sich hier an Smith an und erblickt mit ihm in Jesus dem Nazaräer Jesus den Beschützer, Hüter oder Wächter. Und auch die Vorstellung des Kreuzestodes Jesu tritt bereits in der vorchristlichen Gnosis auf. Neben Jesus muß aber auch der alttestamentliche Joseph eine Rolle als Mysteriengott gespielt haben. Er ist der ägyptische Osiris, und seine Mutter Mirjam-Maria ist die Isis.

Was nun für das Emporkommen des Jesusmysteriums vor allem bedeutsam war, das war die Zerstörung Jerusalems im

Jahre 70. Der Aufstand gegen Rom ging aus den Kreisen der Mysterienanhänger hervor, und dies gab die Veranlassung dazu, daß die Pharisäer von jetzt an und besonders nach dem Bar-Kochba-Aufstande (132—135) sich um so heftiger gegen jene wandten und sie des Abfalls vom wahren Judentum beschuldigten, während sie bis dahin noch freundlich mit ihnen zusammengelebt hatten. Damals änderten die Pharisäer ihr bisheriges Wesen: sie gaben ihren Zauber- und Sternglauben auf und widmeten sich ganz der Rettung des gesetzesstrengen nationalen Judentums. Damals wurden sie zu jenen Pharisäern im Gegensatze zu den Mysteriengläubigen, wie die Evangelien sie irrtümlicherweise schon im ersten Jahrhundert beschaffen sein lassen. Die Trennung zwischen Juden und Christen setzte ein, und während der jüdische Monotheismus seine letzte dogmatische Ausprägung erhielt und sich in der Hoffnung auf einen kommenden Messias verzehrte, behaupteten die Christen, daß er schon gekommen sei, und begannen, sein Leben anekdotisch auszuschmücken und ihn als einen geschichtlichen Menschen darzustellen. Lublinski glaubt, diesen Vorgang genauer an den Tod des Jakobus aus der Brüderschaft des Jesus, der von ihnen als der Messias (Christus) verehrt wurde — so deutet er die bekannte Stelle bei Josephus (Ant. 20, 9, 1) — anknüpfen zu können. Aus dem Umstande, daß der Hohepriester Ananus (Hannas) und die Schriftgelehrten Jakobus, den Bruder des Herrn ermordet hatten, glaubte man, schließen zu dürfen, daß sie auch den Herrn selbst getötet hätten, und damit war die letzte Brücke zum Judentum abgebrochen. Der Kampf gegen das jüdische Gesetz begann. Der Glaube, der eins war mit der Gnosis, trat an deren Stelle. Das übernatürlich wirkende Sakrament, die Gnade, wurde zum rettenden Heilmittel. Die Gerechtigkeit verwandelte sich in die Liebe. Und im Kampfe gegen die Auswüchse der Gnosis und ihre alles überwuchernde Phantastik erwuchs nunmehr die christliche Kirche, die nicht nur gegenüber der Heidenwelt, sondern auch gegenüber den

Christen selbst das Jesusmysterium zum einzigen und alleinberechtigten erhob und ihm eine allgemeine und endgültige Ausgestaltung gab.

Mit der Abweisung der Ansicht, als ob es sich beim Christentum um eine soziale Bewegung in unserem Sinne und nicht vielmehr um religiöse Gründe, die Furcht vor den Dämonen, den Glauben an die erlösende Zauberkraft des neuen Mysteriums, gehandelt hätte, einer Erörterung der Verhältnisse des Christentums zum Kaisertum und einer Kritik des Christentums unter dem Gesichtspunkte der Kultursynthese, die seine völlige Unvereinbarkeit mit dem Geiste unserer Zeit hervorhebt, schließt der erste Band des Werkes von Lublinski.

Der zweite behandelt „Das werdende Dogma vom Leben Jesu" und sucht das letztere aus dem Mythus zu erklären.

Die Möglichkeit, daß es sich in den Evangelien um einen bloßen Mythus handelt, ist ohne weiteres ebenso zuzugeben, wie die, daß wir es in ihnen mit Geschichte zu tun haben. Was jedoch für den rein mythischen Charakter der Evangelien spricht, ist ihre offenkundig dogmatisch-metaphysische Absicht. Denn wo einmal Mythus, Dichtung und Dogmatik eingegriffen haben, da läßt es sich nicht leicht feststellen, wie weit ihr umbildender Einfluß sich ausdehnt, und das sog. Natürliche verbürgt hier noch lange nicht die historische Wahrheit. Lublinski weist an einigen der „Grundsäulen" Schmiedels nach, wie selbstverständlich sie sich aus dem dogmatischen Jesusbild ergeben und eine wie „verblüffend naive" Methode es ist, aus den im Dogma enthaltenen Widersprüchen geschichtliche Wirklichkeit abzuleiten. Nicht weniger verfehlt ist es auch, die Anschaulichkeit der evangelischen Darstellung, den Inhalt der evangelischen Moral, die Glut der religiösen Empfindung oder die bekannten Bismarck- oder Alexanderparodien für die geschichtliche Existenz des Zimmermannssohnes Jesus zu verwenden[1].

[1] „Gescheite Leute, die sich für außergewöhnlich witzig halten, haben in jüngster Zeit, um die modernen Mythologen zu diskreditieren, den Beweis

Ist es doch schlechterdings nicht einzusehen, wie der Mensch Jesus, der Sohn des Zimmermanns, zum zweiten Gott, zum Logos, zum vom Himmel herabgestiegenen Sündenerlöser hätte werden können — eine völlige religiöse Unmöglichkeit, zumal auf dem Boden des damaligen jüdischen Monotheismus, und mit der sonstigen Vergötterung von Menschen in keinerlei Vergleich zu bringen. Es fehlt der profane Historiker für die evangelische „Geschichte". Aber auch Papias und der Apostel Paulus können als solche nicht in Frage kommen, zumal die Existenz eines Menschen Paulus Lublinski ebenso zweifelhaft erscheint, wie diejenige eines Menschen Jesus, und er in dem Heidenapostel nur einen Doppelgänger des Stephanus und Christus erblicken will. Dazu kommt nun ferner die geschichtliche Unmöglichkeit der Evangelien. Über den Einzug Jesu in Jerusalem konnten Philo und Josephus unmöglich schweigen, wenn er sich dem Berichte der Evangelien entsprechend abgespielt hätte. Der evangelische Pilatus ist nicht derjenige der Geschichte. Der Hintergrund der Jesusgeschichte entspricht nicht den tatsächlichen Zuständen der ersten dreißig Jahre des ersten, wohl aber in geradezu verblüffender Weise denen aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Noch einmal kommt Lublinski in diesem Zusammenhange auf die große Bedeutung zurück, welche die Zerstörung Jerusalems für die Entstehung des Christentums gehabt hat. Dieses Ereignis spiegelt sich nicht

angetreten, daß Bismarck niemals gelebt habe. Wenn aber ein Historiker des dreißigsten Jahrhunderts bei Sybel, bei Treitschke, bei Mehring, bei Ludwig Bamberger niemals den Namen Bismarck erwähnt fände, wenn er überdies feststellen müßte, daß in den Bismarckschriften Zustände geschildert würden, die den Verhältnissen des zwanzigsten und nicht des neunzehnten Jahrhunderts entsprächen; wenn ferner Bismarck als ein überirdisches Wesen dargestellt wäre, das, um auch noch diesen Punkt zu berühren, garnicht Bismarck hieße, sondern etwa „Gotthold" Beschützer — nun, dann wären die Akten über den Fall geschlossen und unser Historiker wüßte, daß es sich nur um ein Symbol handeln kann, dessen Entstehung er uns genetisch zu erklären hat. Auf die Feststellung eines sogenannten historischen Kurses würde er selbstverständlich verzichten" (a. a. O. 97).

bloß in der Johannesoffenbarung und dem jüdischen apokalyptischen Schrifttum, sondern auch in den Evangelien wieder. Er nennt es demnach das Kopernikanische System der Christologie, die Sonne des Mythus sich nicht mehr, wie bisher, um die Erde der geschichtlichen Ereignisse kreisen und den Gottmenschen vom Menschen Jesus abhängig sein zu lassen, sondern den Mythus für den Ausgangspunkt anzusehen, um den herum sich nicht nur die Geschichte Jesu, sondern auch diejenige des Urchristentums kristallisiert hat. In Maurenbrecher aber erblickt er den „theologischen Tycho de Brahe", der zwischen dem alten Irrtum und der neuen Erkenntnis eine mittlere Linie herausgegrübelt und es damit wenigstens denjenigen recht gemacht hat, die ohne die Annahme eines geschichtlichen Jesus nicht glauben, leben zu können.

Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen, wie Lublinski sich das Leben Jesu aus dem Mythus hervorgegangen denkt. Auch er erblickt in Petrus einen ursprünglichen Gott, den Kultgott einer mystischen Sekte, und will, wie gesagt, einen solchen auch in Paulus sehen. In jedem Fall, so betont er am Schlusse noch einmal, hat das Christentum nichts mit Sozialismus zu tun, mit dem man es heute so gern in Verbindung bringen möchte. Seine Grundlage ist eine magische und moralische, keine soziale. Von einem Klassenhaß im modernen Sinne ist in ihm nichts zu entdecken. Der Tadel gegen die Reichen bezieht sich nur darauf, daß seine moralischen Ideale Askese und Demut waren, diese aber durch den Reichtum beeinträchtigt wurden. Und wenn Matthäus das Lukanische „Selig sind die Armen" in „Selig sind die Armen am Geiste" umsetzt, so ist das keine Verleugnung oder Abschwächung des ursprünglich sozialen Charakters des Christentums, sondern es richtet sich gegen den Hochmut der Gnostiker, die mit ihren höheren Erkenntnissen, ihrem „Geiste" protzten.

Auch Lublinskis Werk hat im Kampfe um die Geschichtlichkeit Jesu nicht die Anerkennung gefunden, die es seinem

Werte und seiner prächtigen Darstellung nach verdiente, vielleicht weil man sich in bestimmte Dinge bereits zu festgebissen hatte und neuen Gesichtspunkten keine Aufmerksamkeit mehr schenken wollte. Seine Auffassung von der Entstehung des Christentums ist stark durch die wertvollen Arbeiten von Moriz Friedländer über Judentum und Christentum beeinflußt, die von der christlichen Theologie mit Unrecht bisher zu wenig beachtet worden sind, und es kann wohl nicht daran gezweifelt werden, daß er mit seinen Ausführungen über die Entstehung des Christentums im wesentlichen das Richtige getroffen hat.

Der Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu

Man hätte nach dem Angriffe Kalthoffs gegen ihre Aufstellungen erwarten dürfen, daß die Leben-Jesu-Theologie auf derartiges vorbereitet sein und sich rechtzeitig dagegen zu sichern gesucht haben würde, zumal nachdem auch der Straßburger Theologe Albert Schweitzer in seinem Buch „Von Reimarus zu Wrede“ (1906) dem „Irrewerden an dem historischen Jesus, wie ihn die moderne Theologie zeichnet“, Ausdruck gegeben und in seiner Schlußbetrachtung den rein negativen Ertrag der Leben-Jesu-Forschung festgestellt hatte: „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Es ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde.“ „Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr.“ „Dieses Bild ist nicht von außen zerstört worden, sondern in sich selbst zusammengefallen, erschüttert und gespalten durch die tatsächlichen historischen Probleme, die eines nach dem anderen auftauchten und sich trotz aller

darauf verwendeten Zeit, Kunst, Künstlichkeit und Gewalt in der Gesamtanschauung, welche den Jesus der Theologie der letzten hundertdreißig Jahre hervorgebracht hatte, nicht einebnen lassen wollten und jedesmal, kaum begraben, in neuer Form auferstanden." Was Schweitzer an Stelle des liberalen Jesus setzte, den Jesus der von ihm sog. „konsequenten Eschatologie", einen Jesus, der alles das wirklich getan und gesagt haben sollte, was die Evangelien von ihm berichten, sah freilich einer Verzweiflungstat so ähnlich, daß es für die religiöse Praxis einer gänzlichen Leugnung Jesu gleichkam: mußte doch sein Entdecker selbst von diesem Jesus gestehen, er könne bei der durch und durch zeitlich bestimmten Art seiner Vorstellungen und seines Handelns der modernen Theologie nicht mehr die Dienste leisten, die sie von dem ihren, halb historischen, halb modernen in Anspruch nahm, und werde für unsere Zeit immer etwas Fremdes und Rätselhaftes behalten. „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück."

Nichtsdestoweniger rief die „Christusmythe" starke Überraschung und einen ungeheuren Sturm der Entrüstung hervor, nicht so sehr freilich wohl das Buch als die Vorträge, die sein Verfasser auf Grund desselben über die Geschichtlichkeit Jesu zu halten sich unterfing. Denn damit war der Theologie die Möglichkeit genommen, über die heikle Frage, wie man es gern getan hätte, mit Stillschweigen hinwegzugehen, damit sah man sich genötigt, öffentlich Stellung zu nehmen, zumal nachdem das erste sog. Berliner Religionsgespräch am 31. Januar und

1. Februar 1910, das der Monistenbund veranstaltete[1], und bei welchem an zwei aufeinander folgenden Abenden der Gegenstand von Fachmännern und dem Verfasser der „Christusmythe" nach allen Regeln der Kunst erörtert wurde, einen so mächtigen Widerhall gefunden und die breitesten Kreise auf den Gegenstand gelenkt hatte. Zwar die Rechtgläubigen machten es sich leicht, mit der ganzen Frage fertig zu werden: sie beriefen eine Protestversammlung ihrer Anhänger in den Zirkus Busch und den Dom zu Berlin und stellten hier in Anwesenheit des preußischen Kultusministers mit allen Mitteln der ihnen zu Gebote stehenden Suggestion und unter völliger Verschiebung des in Frage stehenden Problems die Tatsache fest, daß „Jesus lebt". Das wurde alsdann von der gesamten orthodoxen Presse als „wahrhaft befreiende und herzerfreuende christliche Tat" gefeiert, war jedoch im Grunde nur ein sophistischer Kunstgriff und höchstens nur eine Beschwichtigung der Gemüter, aber keine Widerlegung. Schwerer hatten es die Liberalen, der Beunruhigung, die durch die Christusmythe hervorgerufen war, entgegenzutreten. Sie konnten nicht mit einem volkstümlichen Schlagwort arbeiten. Sie mußten sich auf Gründe zur Verteidigung ihres geschichtlichen Jesus einlassen, und deren Darlegung konnte unter allen Umständen nicht so mit einem Schlage wirksam sein, wie die religiöse Fanatisierung einer gedankenlosen gläubigen Menge. Die Art, wie sie sich dieser Aufgabe entledigten, wird für immer ein beachtliches, wenn auch nicht gerade erfreuliches Kapitel in der Geschichte der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts darstellen.

Zum Glück für die liberale Theologie hatte bereits kein Geringerer als Harnack in Vorlesungen, die er 1904 an der Universität Berlin über „Vorfragen, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte betreffend", gehalten hatte, und die im Februar und April 1905 in der „Christlichen Welt" er-

[1] „Hat Jesus gelebt?" Berliner Religionsgespräch, herausgegeben vom Deutschen Monistenbund 1910; französisch Paris 1912.

schienen waren[1], ihr die nötigen Fingerzeige an die Hand gegeben, um sich solcher Gegner, wie Kalthoff und seinesgleichen, zu erwehren. Hier finden sich denn auch bereits alle Hauptgesichtspunkte, besonders auch die angeblichen Zeugnisse des Paulus, zusammengestellt, die nur irgendetwas zur Widerlegung der Jesusleugner sollten leisten können; und man muß gestehen, daß die Anhänger Harnacks im Kampfe um die „Christusmythe" sich ihrer in ausgiebigster Weise bedient und sie mit wahrhaft rührender Treuherzigkeit wiederholt haben und noch immer wiederholen. Harnack selbst hatte es abgelehnt, sich am Berliner Religionsgespräch zu beteiligen, da er es unter seiner Würde erklärte, sich mit einem „Dilettanten" über eine Frage herumzuschlagen, die für ihn überhaupt keine Frage war, und er hat auch nur ein einziges Mal entschieden öffentlich in den Kampf eingegriffen, als er im Mai 1910 in der „Wiener Freien Presse" jene berühmten „sechs Fragen" veröffentlichte, die, wie er meinte, schlechterdings nicht oder doch jedenfalls nicht befriedigend beantwortet werden könnten, wenn es wahr wäre, daß Jesus nicht gelebt habe. Im übrigen hat der große Theologe sich auf die „gewaltige, die Herzen bezwingende, unerfindbare Persönlichkeit" berufen und sich darauf beschränkt, demjenigen die Fähigkeit abzusprechen, geschichtliches und persönliches Leben aus Urkunden aufzunehmen und von Dichtungen zu unterscheiden, der die Unerfindbarkeit der Evangelien nicht anerkenne und ihnen die Glaubwürdigkeit abspräche, eine Behauptung, die er übrigens einer ähnlich lautenden und ebenso törichten Äußerung von Wendland nachsprach.

Es erübrigt sich, auf die zahlreichen Streitschriften und Widerlegungen einzugehen, die jetzt von liberaler wie von orthodoxer Seite in Wort und Schrift gegen die „Christusmythe" und ihren Verfasser gerichtet wurden. Ihre Verfasser selbst

[1] Wieder abgedruckt in Adolf Harnack: Aus Wissenschaft und Leben II, 1911, 185 ff.

dürften heute bei ruhiger Überlegung wohl kaum etwas dagegen einzuwenden haben, wenn man sie mit dem Mantel der christlichen Liebe zudeckt, auch solche, die ein Harnack als „treffliche Widerlegungen" gerühmt hat. Selbst ein Theologe, wie Albert Schweitzer, muß zugeben, daß ihre wissenschaftliche Bedeutung im allgemeinen „nicht besonders hervorragend und zuweilen, in Anbetracht der zeichnenden Verfasser, überraschend gering" gewesen sei. Er erklärt dies daraus, daß sie „gewöhnlich etwas rasch geschrieben und auf die Auffassungskraft weiterer und weitester Kreise berechnet" gewesen seien[1]. Sollte es nicht aber z. T. auch daran liegen, daß man sich in der bisherigen Sicherheit seines Glaubens an den geschichtlichen Jesus durch den Gegner vollkommen überrascht sah, in aller Eile eine Handvoll Gegengründe zusammenraffte und dabei im Grunde das Gefühl hatte, eine von vornherein verlorene Sache zu verteidigen? Verteidigt aber mußte sie werden, so gut oder so schlecht es eben ging, und wenn dabei auch nicht selten verwerfliche Mittel angewendet wurden; man glaubte sich hierzu dadurch berechtigt, daß die Gegner ja selbst nicht immer den beliebten „vornehmen" Ton angeschlagen hätten, z. B. indem sie in ihrem wilden Draufgängertum an der Wahrhaftigkeit der Leben-Jesu-Theologie zu zweifeln sich erlaubt und über ihre naive Vertrauensseligkeit gegenüber den Zeugnissen für die Geschichtlichkeit Jesus gespottet hatten. Ob dabei die zur Schau getragene sittliche Entrüstung immer echt war? Es mutet doch ein wenig komisch an, wenn Schweitzer in beweglichen Worten darüber jammert, warum es gar noch zwei deutsche Hochschullehrer (Jensen, Drews) hätten sein müssen, „die den aristokratischen Charakter der Wissenschaft mißachteten und auf billige Sensation (so!) hinarbeiteten"[2]. Als ob die liberalen Theologen nicht selbst dadurch, daß sie die Ergebnisse ihrer Wissenschaft in den billigen und leicht ver-

[1] a. a. O. 502 f.

[2] a. a. O. 501.

ständlich geschriebenen Heften der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ den weitesten Kreisen zugänglich zu machen suchten, den „aristokratischen“ Charakter der Wissenschaft verleugnet hätten!

Hier soll nur von einigen jener Streitschriften gegen die Jesusleugner kurz gesprochen werden, nämlich solchen, die eine besondere Rolle gespielt und zu Gegenäußerungen die Veranlassung gegeben haben, vor allem also von der Schrift „Hat Jesus gelebt? aus den geschichtlichen Urkunden beantwortet“ von Prof. Dr. Hermann v. Soden. In ihr fand sich alles zusammengestellt, was gelegentlich des Religionsgesprächs an Haupteinwänden gegen die „Christusmythe“, genauer gegen den Vortrag ihres Verfassers vorgebracht war, belebt durch die eigenen Zutaten des Herrn v. Soden, die dem Ganzen einen prickelnden Geschmack verleihen sollten. Alle Schlagwörter und Hauptgesichtspunkte sind hier auf einem Haufen beisammen, die alsdann in der Erörterung des Jesusproblems bis zum Überdrusse oft wiederholt werden sollten: der Vergleich der Lebensgeschichte Jesu mit derjenigen des Sokrates und Alexander, die Berufung auf die Überlieferung, durch den Zweifel an welche „die Vernunft in der Geschichte aufs tiefste erschüttert“ werden sollte, die Wiederaufwärmung der außerchristlichen Zeugnisse, die doch bereits Harnack an der erwähnten Stelle als belanglos hingestellt hatte, nebst der wunderbaren Erklärung des Schweigens des Josephus über Jesus, die Betonung der „guten evangelischen Überlieferung“, Hervorhebung der Einzigartigkeit, Anschaulichkeit, Unerfindlichkeit und Originalität des Jesusbildes und der „Schlichtheit“ der evangelischen Darstellung, der „palästinensische Erdgeruch“, die Berufung auf das Paulinische Zeugnis mit seinem „vom Weibe geboren“ und den famosen „Brüdern des Herrn“, die „Grundsäulen“, kurz, der ganze Waffenvorrat der Bekämpfung der „Christusmythe“, der alsdann die Streiter für die Geschichtlichkeit Jesu in so angenehmer Weise der Mühe enthob,

sich eingehender mit der Sache zu befassen, ja, die „Christusmythe" auch nur selbst zu lesen.

Schlimmer als durch dieses leichtgeschürzte Machwerk eines ihrer wissenschaftlichen Hauptvertreter mit seinen phrasenhaften Allgemeinheiten, seiner billigen „Wissenschaftlichkeit" und seinen plumpen Späßen, das mit ungeheurer Stimmungsmache unter die Menge gebracht und von ihr selbst als eine „Glanzleistung" gefeiert wurde, konnte die liberale Theologie sich nicht bloßstellen, und so durfte sie sich nicht beklagen, wenn der Bremer Pastor Friedrich Steudel, ein Freund des verstorbenen Kalthoff, in seiner Streitschrift „Wir Gelehrten vom Fach!" der Schrift v. Sodens in unbarmherzigster Weise zu Leibe ging und ihre gänzliche wissenschaftliche Wertlosigkeit aufzeigte. Der Titel der Schrift bezog sich darauf, daß v. Soden in der Berliner Aussprache seine Rede mit den Worten geschlossen hatte: „Wir Theologen, d. h. wir Gelehrten vom Fach, die das Ganze überschauen, können schlechterdings keine andere Erklärung des literarischen Niederschlags jener Tage in unserm Neuen Testament und der geschichtlichen Wirkungen bis zum heutigen Tage finden, die irgendwie wissenschaftlich durchführbar und haltbar ist, als: dieser Jesus hat gelebt." In seiner Schrift über „Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus" (1909) hatte Steudel schon vorher auf die geschichtliche und religiöse Unhaltbarkeit der liberalen Auffassung von Christus hingewiesen und geschrieben: „Von der ganzen apologetischen Kunst, mit der die moderne Jesustheologie das Christentum für unsere Zeit zu retten übernimmt, ist zu urteilen, daß es überhaupt keine geschichtliche Religion gibt, die sich, unter Anwendung derselben Methode, nicht ebenso gut in Einklang mit dem modernen Bewußtsein bringen ließe, wie die des Neuen Testaments"[1].

Viel ernster als die Schrift v. Sodens, die in ihrer naiven Selbstsicherheit dem Eingeweihten höchstens ein Lächeln abge-

[1] a. a. O. 39.

winnen konnte, nahm der Jenaer Theologieprofessor Heinrich Weinel den Kampf gegen die Leugnung des geschichtlichen Jesus auf. Seine Schrift führte den Titel: „Ist das ‚liberale' Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine ‚positiven' und seine radikalen Gegner mit bes. Rücksicht auf A. Drews: Die Christusmythe" (1910). Diese Schrift richtete sich nicht bloß gegen die „frechen Anfälle" von Drews, sondern auch gegen die positiven Gegner der liberalen Theologie, die, wie Grützmacher[1], deren Jesusbild für widerlegt erklärt hatten, und suchte dessen unerschütterte Vortrefflichkeit ebenso gegen allzu fürwitzige Bestreiter der Leben-Jesu-Theologie, (Wellhausen, Wrede, Schweitzer), wie gegen den „Dilettantismus" von Smith zu verteidigen. Auf die hochfahrende Art der Kampfesweise dieses Gottesstreiters soll hier nicht eingegangen werden. Ernst Krieck ist ihm in seiner Schrift „Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem" (1910) die Antwort hierauf nicht schuldig geblieben, einer Schrift, die sich auch gegen eine Anzahl anderer inzwischen hervorgetretener Gegner der „Christusmythe", wie Jülicher, Bornemann, Beth und Kurt Delbrück wandte.

Wodurch Weinels Ausführungen besonders interessant erschienen, das waren nicht so sehr seine kritischen Bemerkungen gegen die Jesusleugner als vielmehr seine Ausführungen über die Methode der „wissenschaftlichen" Theologie und das offene Eingeständnis, daß diese bisher selbst nicht auf der Höhe gewesen, ja, daß eigentlich die ganze bisherige Leben-Jesu-Forschung im Grunde über den Dilettantismus nicht hinausgelangt sei. Gunkel, Wellhausen, Schweitzer, Wrede und ihresgleichen werden hart angefahren, durch ihre „unvorsichtige" Ausdrucksweise den Gegnern selbst die Waffen in die Hand geliefert zu haben. Ja, es klingt schon fast wie Jesuitismus, wenn Weinel seinen Fachgenossen Ratschläge erteilt, wie sie es anfangen müßten, um die liberale Theologie nicht durch

[1] Ist das liberale Jesusbild modern? (1907).

taktische Fehler und Unbesonnenheit, d. h. allzu große Aufrichtigkeit, in Gefahr zu bringen.

Weinel fürchtete nicht, durch Abtragung der verschiedenen Schichten der Überlieferung schließlich keinen geschichtlichen Kern mehr übrig zu behalten. „Das Christliche", schrieb er, „muß abgestreift werden von dem Bilde Jesu, ehe man ihn selber findet." Aber doch das Christliche nur in einem bestimmten Sinne, nämlich insofern, als es sich um Gedanken, Vorstellungen und Tendenzen handelt, die erst die spätere Gemeinde haben konnte. Und dabei warf Weinel seinen Gegnern Unterschätzung der Überlieferung vor! Immerhin gestand er ein, daß die liberale Theologie sich schwere Fehler habe zuschulden kommen lassen. Sie habe, meinte er, augenscheinlich den Maßstab noch nicht gefunden, um Echtes und Unechtes an der Überlieferung zu scheiden (!), ihn jedenfalls nicht so deutlich gemacht, daß er immer ganz sicher zu erkennen wäre. Und er klagte sich selbst und seine Gesinnungsgenossen an, meistens von ihr in sehr ungenauen, wenn nicht irreführenden Ausdrücken gesprochen zu haben. Man fragte sich, mit welchem Rechte Weinel den „Dilettanten" alsdann ihren Mangel an Methode vorwarf. Aber er glaubte, auch zugleich den Grundsatz aufstellen zu dürfen, nur solche Züge der Überlieferung als unecht auszuschalten, die nicht aus einem Interesse Jesu, sondern nur aus einem solchen der Gemeinde herstammen könnten — als ob das nur so einfach zu bestimmen wäre!

Vor allem, meinte er, gälte es, Jesu Religion und seine Sittlichkeit festzustellen, da in ihnen das Wesen des Christentums liege (!). Der Vorwurf, daß seine Ethik auf Lohn und Strafe aufgebaut sei, sei völlig unberechtigt, und Weinel gab sich verzweifelte Mühe, das Neue und Bedeutsame an der Lehre Jesu so unabweislich herauszuheben, daß auch wir es als maßgebend für unser eigenes religiöses Leben betrachten müßten. Er höhnte über Hartmann als „Philister" und wies v. Schnehens Vorwurf eines liberalen „Jesuskultus" mit Worten der Ent-

rüstung zurück. Das Neue, ganz Außerordentliche an Jesus, das uns berechtige, uns verehrungsvoll an ihn zu halten, so erklärte er, sei dessen Liebespredigt. „Das Ideal des Evangeliums ist unüberbietbar", versicherte Weinel, unbekümmert um die geschichtlichen Tatsachen, die er offenbar entweder nicht kannte oder nicht kennen wollte. Nur die Liebesgesinnung Jesu sei das wahrhaft Religiöse und könne allein uns retten. Und hierauf nicht genügend den Nachdruck gelegt, zu viel von der Geschichte, zu wenig von den naturwissenschaftlichen Fragen gesprochen zu haben, und daß sie von der „Begeisterung" für Jesus sich hier und dort zu allzu großen Worten habe hinreißen lassen, das vor allem machte Weinel der liberalen Theologie zum Vorwurf. Das Volk bedürfe keiner Metaphysik, keiner neuen Weltanschauung. Allein auf das „schlichte Bild" des evangelischen Jesus und die von diesem ausgehende suggestive Kraft komme es an, wenn freilich eine einheitliche religiöse Weltanschauung doch am Ende unentbehrlich sei, nur daß eine solche nicht, wie Drews es wolle, bei E. v. Hartmann, sondern eher bei Wundt (!) und noch lieber bei Eucken gefunden werden könne.

Weinel glaubte, in seiner Verkündigung vom geschichtlichen Jesus ausgehen zu müssen; er setzte also diesen voraus, während es sich doch darum handelte, ihn vielmehr erst zu suchen. Er sprach von dem „überwältigenden Eindruck", den die Sache und die Person Jesu auf ihn und seinesgleichen gemacht hätten, eines Jesus, von dem sie selbst durch ihre Kritik kaum noch den Schatten eines Schattens übrig gelassen hatten! Er wies es zwar ab, wie manche Liberale in ihrer philosophischen Ahnungslosigkeit meinten, Jesus zum Gottesbeweis machen zu können, aber er behauptete nichtsdestoweniger, wer in jenem das Ideal seines Lebens erfaßt habe, der erlebe an ihm auch Gott (!). Damit enthüllte er den tiefsten Grund, warum die liberale Theologie an den geschichtlichen Jesus glaubt und sich diesen Glauben nicht erschüttern lassen will,

nicht etwa aus geschichtlichen und wissenschaftlichen, sondern bloß aus religiösen Gründen, weil sie, von aller Philosophie verlassen, der herkömmlichen Gottesbeweise überdrüssig, vollkommen ins Nichts fallen würde ohne die Voraussetzung, daß Gott in Jesus wirklich geworden sei und die Geschichtlichkeit dieses Jesus die Wirklichkeit Gottes verbürgen könne. Das Schönste an der Schrift von Weinel aber war ihr Nachwort, in welchem der Verfasser seine Leser darüber aufzuklären suchte, mit welchen Gründen Arthur Drews kämpfe, und wie man ihm entgegentreten könne. Hier wurden die üblichen liberalen „Beweise" für den geschichtlichen Jesus noch einmal in Reinkultur vorgesetzt, dabei besonders auch Smith wegen seines „Vorchristlichen Jesus" in Grund und Boden verdonnert und ihm mangelhafte Kenntnis der Quellen und der Sprache vorgeworfen. Hier wurde mit allen Mitteln der Sophistik versucht, die außerchristlichen Zeugnisse für Jesus wieder in Kurs zu bringen, offenbar weil sie auf manche doch immer noch Eindruck machten. Hier trat abermals Paulus als der unverfänglichste Zeuge für den geschichtlichen Jesus auf, der nach Weinel nicht bloß von Brüdern und Schwestern, sondern sogar von „Schwägerinnen" Jesu gesprochen haben sollte (!) — warum auch nicht? Die „schlichten" Tatsachen der christlichen Überlieferung sprachen ja nach Weinel so stark, daß auch eine Volksversammlung sie verstehen könne, nämlich nachdem man sie zuvor zu „schlichten" Tatsachen gemacht hatte und sich wohlweislich hütete, der Versammlung mitzuteilen, wie viele bisher ungelöste und unlösbare Fragen sich für den Eingeweihten an jede dieser „Tatsachen" knüpften.

Die „innerlich unwahre Haltung" der liberalen Theologie, die auch in jenen Schlußworten Weinels zum Ausdruck gelangte, indem dieser der urteilslosen Menge einzureden suchte, als ob bei den Evangelien von schwerwiegenden Problemen überhaupt nicht die Rede sein könne, veranlaßte Steudel, noch einmal in einer Schrift „Im Kampf um die Christusmythe"

(1910) für die Ungeschichtlichkeit Jesu auf den Plan zu treten, und zwar diesmal besonders gegen den Heidelberger Theologen Johannes Weiß. Dieser hatte in einem Berliner Ferienkurse am 31. März und 1. April 1910, worin er die Frage der Geschichtlichkeit Jesu behandelt hatte, sich in so herabsetzender und schnoddriger Weise über die Jesusleugner geäußert, daß es selbst den Unwillen seiner Berliner Zuhörer hervorgerufen, und er hatte seine im mündlichen Vortrage gebrauchten Ausdrücke dann auch noch in der Drucklegung dieser Vorträge wiederholt, die im selben Jahre unter dem Titel „Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte. Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen" herauskam. Eben diese Schrift, aber wurde von theologischer Seite als das Beste gegen die Jesusleugner Vorgebrachte gerühmt.

Es hat heute keinen Wert mehr, auf die Einwände von Weiß, die mit dem Anspruch höchster Wissenschaftlichkeit und strengster Methodik vorgebracht wurden, genauer einzugehen. Sie decken sich in der Kritik der liberalen Methode teilweise mit den Vorwürfen, die auch Weinel gegen diese erhoben hatte, und wiederholen im Grunde nur mit größerer Ausführlichkeit die bekannten auch bisher schon vorgebrachten Dinge. Weiß beklagte sich im Eingang seiner Schrift in beweglichen Worten über die „unedlen Formen, die der radikale Fanatismus neuerdings angenommen" habe, und versprach, selbst den Ton der „ruhigen wissenschaftlichen Erörterung" anzuschlagen, sich nicht zu entrüsten, sondern nur zu urteilen, Aber die Art, wie er sich seiner Aufgabe entledigte, war alles andere, als diejenige vornehmer Wissenschaftlichkeit und wurde an Bösartigkeit höchstens noch durch die groben Formen übertroffen, in die der Wiener Theologe Beth seine Ausfälle gegen die „Christusmythe" gekleidet hatte. Auch Weiß suchte, wie so viele andere, die „Christusmythe" als „quantité négligeable" hinzustellen und ihr jede wissenschaftliche Bedeutung abzusprechen. Allein er sah sich doch am Schlusse seiner Aus-

führungen zu dem Zugeständnisse genötigt, daß die theologische Forschung unter ihrem Einfluß gegenwärtig ihre „Schicksalsstunde" erlebe, und gab sich alle Mühe trotz aller Bedenken, die er selbst gegen die Überlieferung nicht zu unterdrücken vermochte, einen geschichtlichen Jesus für die Theologie zu retten. Daß auch ihm bei aller zur Schau getragenen Gelehrsamkeit dies nicht gelungen ist und naturgemäß auch nicht gelingen konnte, ist ihm ebenso von Steudel wie von Drews selbst bescheinigt worden.

Steudel wandte sich in seiner Schrift zugleich gegen die in der mündlichen und schriftlichen Erörterung bis zum Überdrusse wiederholte Berufung auf die „Grundsäulen" Schmiedels und nahm sich auch den Angriff des russischen Orientalisten Chwolson gegen die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu vor. Dieser hatte mit 91 Jahren gemeint, seinen einstmals vollzogenen Übertritt vom Judentum zum Christentum durch ein erneutes Bekenntnis zu Jesus auf Grund dem Talmud entnommener Beweise rechtfertigen zu müssen. Sein Bekenntnis war am Ende psychologisch verständlich, schwerer verständlich, daß unter den Gegnern der „Christusmythe" sich auch sonst zahlreiche Juden befanden, obschon man doch hätte meinen sollen, daß gerade sie das allergeringste Interesse an der Geschichtlichkeit des christlichen Heilandes hätten haben müssen: hat doch die Beschuldigung, daß die Juden den Tod Jesu verschuldet hätten, seit 2000 Jahren wie ein Fluch auf ihnen gelastet und sie in den Augen ihrer Gegner zu „Feinden des menschlichen Geschlechtes" gestempelt! Ob sie sich am Ende den angeblich „größten Sohn" ihres Volkes nicht rauben lassen wollten? Fast hatte es den Anschein, wenn man sah, mit welcher Entschiedenheit sogar ein jüdischer Geistlicher, der Stockholmer Rabbiner Gottlieb Klein[1], für die Geschichtlichkeit Jesu in die Schranken ritt und dabei nicht bloß die wunderliche Ansicht vertrat,

[1] Ist Jesus eine historische Persönlichkeit? (1910).

daß Jesus wegen unerlaubten Aussprechens des heiligen Gottesnamens verurteilt worden sei, sondern auch die Geschichtlichkeit Johannes' des Täufers durch den Hinweis darauf meinte erweisen zu können, daß Rabbi Hillel einen Schädel habe auf dem Wasser schwimmen sehen, was natürlich nur der Schädel des Johannes gewesen sein könne(!) — ob Schädel überhaupt schwimmen können?

Genug hiervon. Wenn man die großen Worte, mit welchen die Theologen wider die Gegner des geschichtlichen Jesus loszogen, mit der geradezu kläglichen Armseligkeit ihrer eigenen Gegenbeweise verglich, so wunderte man sich über gar nichts mehr, auch nicht darüber, daß ein Mann, wie Wilhelm Bousset auf dem „Weltkongreß für Freies Christentum und religiösen Fortschritt" im August 1910 die Behauptung aufstellte, der Versuch, die Gestalt Jesu von Nazareth als ungeschichtlich zu erweisen, sei „mit den Mitteln der Wissenschaft(!) als Utopie abgeschlagen", und dabei zugleich das Zugeständnis machte: „Was wir vom pragmatischen Zusammenhang seines Lebens wissen, ist so wenig, daß es auf einem Blättchen Papier Raum fände. Die Predigt oder das Evangelium Jesu ist ein oft unlösliches Gewebe von Gemeindetradition und eventuell echten Worten des Meisters"[1]. Immerhin kündigte sich in ihm das Bewußtsein der Unmöglichkeit an, den religiösen Glauben, wie die liberale Theologie es wollte, rein auf die Geschichte zu gründen. Bousset verwies ihn statt dessen auf die ratio, die von jener Theologie bisher ängstlich gemieden worden war aus Furcht, hiermit der im Zeitbewußtsein geächteten Metaphysik zu verfallen; er wollte in Jesus nur mehr das Symbol für den Jnhalt des christlichen Glaubens sehen. Dabei vermied er es jedoch wohlweislich, diesen Jnhalt selbst genauer zu bestimmen. Und ähnlich äußerte sich auch Boussets Kollege Ernst

[1] Bousset: Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens (1910).

Tröltsch in einem Vortrag, gehalten vor der Schweizer christlichen Studentenkonferenz in Aarau[1].

Es war jedenfalls kein erfreulicher Anblick, zwei so ausgezeichnete Forscher und ernste Männer, wie Tröltsch und Bousset, vor ihren Aarauer und Berliner Zuhörern einen so tollen Eiertanz aufführen zu sehen, indem sie einerseits die Frage, ob Jesus überhaupt gelebt habe, für „töricht" und eine zweifellose „Ungeheuerlichkeit" (!) erklärten — dies zur Beruhigung der gläubigen Seelen — dann aber von der Geschichte in das Reich des Symbols flüchteten, um sofort hinzuzufügen, daß das Christussymbol um der Auffassungskraft der großen Menge willen und um dieser einen Halt und Mittelpunkt ihres religiösen Lebens zu geben, doch irgendwie geschichtlich festgelegt und auf einen historischen Jesus als ideale Persönlichkeit bezogen werden müsse, einen Jesus, den sie auf der einen Seite zwar für geschichtlich unerkennbar erklärten, in bezug auf welchen sie auf der anderen jedoch nichtsdestoweniger hinzufügten, daß die strenge geschichtliche Wissenschaft „zweifellos einen Kern" von Tatsachen feststelle, auf den sich dessen Deutung und Schätzung als Verkörperung des Glaubens gründen ließe (!). Auch Bousset und Tröltsch verrieten hiermit nur den wahren Grund, warum die Theologie auf ihren Jesus bestand: nicht geschichtliche, sondern sozialpsychologische Notwendigkeiten veranlaßten sie zu ihrer Jesusverehrung und zwangen sie, sich an die Geschichte als Grundlage ihres Glaubens zu klammern. Daher ihr Zorn auf die Jesusleugner, weil sie als christliche Theologen, gar nicht imstande waren, die Frage, ob Jesus gelebt habe, für eine rein geschichtliche anzusehen. Daher auch die bedenkenlose Art der Mittel, mit denen man auf theologischer Seite die Leugner der Geschichtlichkeit Jesu bekämpfte: dies ganze System von Verächtlichmachung, Herabsetzung, Ehrabschneidung, Verhöhnung und Verleumdung der Gegner, bos-

[1] Tröltsch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911).

hafter Witzelei, Verdrehung der Tatsachen und Verschweigen unliebsamer Wahrheiten — der fromme Zweck heiligte die Mittel, und wo die eigenen Kräfte nicht zureichten, da fand man an einer nur zu gefügigen Presse, die, als „liberale", der liberalen Theologie meinte, unter die Arme greifen zu müssen, einen Verbündeten, um den „Sieg" der Leben-Jesu-Theologie herbeizuführen[1]. Arthur Böhtlingk hat in seiner kleinen

[1] Wie in diesem Sinne gearbeitet wurde, dafür hier nur zwei Beispiele, Gelegentlich seines Vortrags in Jena hatte Drews in der Aussprache die Wendung gebraucht, daß er sein Buch gern drangebe, wenn nur durch dessen Widerlegung die Sache gefördert werde: ausschließlich um diese sei es ihm zu tun. Daraufhin stand in den Zeitungen zu lesen, daß Drews sich selbst geschlagen bekannt und seine „Christusmythe" preisgegeben habe. In Leipzig hatte ein Redner gemeint, wenn Jesus nicht gelebt habe, sei echte Sittlichkeit unmöglich, worauf Drews, daß man vielmehr umgekehrt im Hinblick auf die Lohn- und Strafvorstellung der Evangelien sagen könne, wenn echte Sittlichkeit möglich sein solle, so dürfe es keinen Jesus gegeben haben, weil die evangelische Moral das Aufkommen einer echten (uninteressierten) Moral verhindere. Und was machten daraus die frommen Blätter? Drews habe behauptet, Jesus „dürfe" nicht gelebt haben, und habe damit die vorurteilsvolle Beschaffenheit seiner Voraussetzungen im Kampfe gegen die Geschichtlichkeit Jesu enthüllt. Es ist überaus bedauerlich daß, nachdem Drews die angeführte Bemerkung sofort in der Zeitung berichtigt hatte, selbst ein Mann, wie der Leipziger Theologe Leipoldt, in seinem Buche „Vom Jesusbilde der Gegenwart" 2. Aufl. 1925 schreibt: „Wer an der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu zweifelt, dürfte zumeist, bewußt oder unbewußt von einer Weltanschauung dazu getrieben werden (als ob die Verfechter dieser Geschichtlichkeit durch etwas anderes getrieben würden!). Drews ist sich dieses Umstandes jedenfalls sehr bewußt: ich habe mit eigenen Ohren gehört, wie er am 18. Oktober 1919 in Leipzig gelegentlich des Schlußwortes nach einem Vortrage über die Jesusfrage, seinen Gegnern und Anhängern triumphierend zurief: „Jesus darf nicht gelebt haben!" Es scheint daß Leipoldt so erfreut über jene Äußerung war, aus der er glaubte, seinem Gegner einen Strick drehen zu können, daß er den Zusammenhang in welchem dieselbe fiel, und den konditionalen Nachsatz überhaupt nicht gehört hat. Was er sonst in seinem Vortrage „Hat Jesus gelebt?" (1920) und in dem genannten Werke gegen die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu vorbringt, ist so unbedeutend und allgemein gehalten, daß es sich nicht lohnt, näher darauf einzugehen.

Schrift „Zur Aufhellung der Christusmythologie“ (1910), worin er einen kurzen Überblick über die ganze Frage der Bestreitung eines geschichtlichen Jesus gab, auch die Taktik der Gegner niedriger gehängt, und Steudel hat mit Recht die sämtlichen im Gewande strengster Wissenschaftlichkeit auftretenden Versuche der Theologen, die Geschichtlichkeit ihres Jesus zu retten, „einen mit raffinierter Kunst bewerkstelligten Beschwichtigungsversuch“ genannt[1].

Es verdient, hervorgehoben zu werden, daß im Kampfe um die „Christusmythe“ die Widerlegungen von orthodoxer Seite im allgemeinen nicht bloß in der religiösen Auffassung gediegener, sondern auch im Tone um mehr als einen Grad sachlicher und vornehmer waren, als diejenigen der Liberalen. Jene hatten tieferen religiösen Grund unter ihren Füssen, konnten daher größere Zugeständnisse machen und fühlten sich im Grunde mit Drews einig in der Zurückweisung der liberalen Geschichtsreligion. Und auch auf katholischer Seite gönnte man der Leben-Jesu-Theologie die Bloßstellung durch die „Christusmythe“, wennschon eine Gegenschrift, wie diejenige des katholischen Theologen Franz Meffert „Die geschichtliche Existenz Christi“ (1910) mit ihrer sophistischen Beweisführung und ihrer offensichtlichen Verdrehung und Zurechtmachung der Tatsachen zu den schlimmsten Auswüchsen des „furor theologicus“ gehört[2]. Bedeutsam war, daß die Philosophie in den Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu einzugreifen, keinerlei Veranlassung nahm. Und doch war es einer der ihrigen, der den Kampf entfesselt hatte, und waren es nicht zuletzt auch philosophische und religionsphilosophische Fragen, die in den

[1] Steudel: Im Kampf um die Christusmythe 5.

[2] Im übrigen scheint die katholische Kirche sich am wenigsten über die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu zu erregen. Sie gründet den Glauben an die evangelische Überlieferung auf ihre Autorität, freilich auch umgekehrt ihre Autorität auf den Glauben an jene Überlieferung (!) — wie sollte Jesus da nicht gelebt haben?

ganzen Streit mit hineinspielten. Die Philosophie aber schien jede Fühlung mit den Fragen der Gegenwart verloren zu haben. Sie quälte sich mit erkenntnistheoretischen und methodologischen Doktorfragen ab, vermied ängstlich jedes Eingehen auf religiöse Dinge, wie denn die deutsche Religionsphilosophie auch noch gegenwärtig ganz unter theologischem Einfluß steht, und nur Deussen fand in der Einleitung zu seiner „Philosophie der Bibel" das Kraftwort: „An der Geschichtlichkeit Jesu kann nur ein Narr zweifeln", wofür er sich alsdann von seinem Freunde, dem Dichter Karl Gjellerup, energisch die Wahrheit sagen lassen mußte[1].

Der zweite Teil der „Christusmythe" und die weiteren Arbeiten von Drews über die Jesusfrage

Im Ganzen liefen die Widerlegungen der „Christusmythe" darauf hinaus, ihren Verfasser mürbe zu machen und ihn damit zum Schweigen zu bringen, wie man es mit Strauß, Loman, Jensen und anderen gemacht hatte. Allein damit hatte man diesmal kein Glück. Im Gegenteil, die Angriffe seiner Gegner veranlaßten Drews nur dazu, sich immer eingehender mit dem Gegenstande zu befassen und sich um immer neue Beweise für seine Aufstellungen zu bemühen.

Inzwischen nämlich hatte die „Christusmythe", besonders nachdem das Berliner Religionsgespräch das Interesse für sie geweckt hatte, eine Auflage nach der anderen erlebt. Die Zeit zwischen den verschiedenen Auflagen war zu kurz, um wesentliche Veränderungen im Texte vornehmen zu können. Immerhin hatte doch der letztere von Auflage zu Auflage manche Verbesserungen, Erweiterungen und Zusätze erfahren, die es bald nicht mehr angängig erscheinen liessen, sich bei der Kritik

[1] Vgl. hierzu: M. Schneidewin: „Arthur Drews' Christusmythe und die religiöse Krisis überhaupt" in Preuß. Jahrbücher 1910, Bd. 139, 3. Heft.

des Buches immer noch auf die ursprüngliche Fassung zu berufen. So war u. a. auch das Kapitel über Petrus vom Ganzen abgetrennt und in erweiterter Form unter dem Titel „Die Petruslegende" 1910 veröffentlicht worden. Schon war der Text in der vierten Auflage der „Christusmythe" von 190 auf 262 Seiten angewachsen, als Drews sich dazu entschloß, einen zweiten Teil des Buches zu schreiben und darin selbst mit den Gegnern abzurechnen, die sich immer übermütiger gebärdeten. Dieser zweite Teil erschien im März 1911 unter dem Titel: „Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Eine Antwort an die Schriftgelehrten, mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode" und dem Motto: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, daß ihr den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen habt! Ihr seid nicht hineingekommen und habt gehindert, die hineingehen wollten" (Luk. 11, 52).

Die zweite Christusmythe bestreitet den Theologen das Recht, sich selbst für „Geschichtsforscher" auszugeben, da es sich doch für sie nur um den religiösen Glauben handelt, und sucht im einzelnen den Nachweis zu erbringen, wie es in Wahrheit mit den sog. geschichtlichen Zeugnissen für Jesus bestellt ist. Die Profanzeugnisse sind schlechthin wertlos, auch dasjenige des Tacitus, dem Drews eine besonders eingehende Behandlung zuteil werden ließ. Dabei machte er die Leser genauer mit den Einwänden des Franzosen Hochart gegen Tacitus bekannt, über den sich die deutschen Theologen sehr erbost hatten, freilich meist ohne ihn überhaupt gelesen zu haben. Er wies auch den beliebten Einwand zurück, daß, wenn denn schon kein antiker Schriftsteller die Geschichtlichkeit Jesu unzweifelhaft bezeugt, doch auch keiner sie bestritten habe („lucus a non lucendo"), und erklärte die Art, wie man auf gegnerischer Seite sich der Profanzeugnisse bediente, für ein Zeichen von „intellektueller Gewissenlosigkeit" und „bedauerlicher Oberflächlichkeit".

Was das Zeugnis des Paulus anbetrifft, so hatte Drews im

ersten Teil der „Christusmythe“ die Möglichkeit, vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit der Unechtheit der Paulusbriefe zugestanden, selbst jedoch die Stellung des Paulus zu Jesus unabhängig von dieser Möglichkeit behandelt, und er hatte geglaubt, dies tun zu können, weil Paulus so oder so überhaupt keinen geschichtlichen Jesus kennt. Dies suchte er nun noch einmal gegenüber den teils „einfältigen“, teils vom christlichen Vorurteil eingegebenen und bestimmten Einwänden der Gegner darzutun und damit das Haupthindernis aus dem Wege zu räumen, das die deutsche Theologie bisher davon abgehalten hat, der Frage nach der Unechtheit der Paulinischen Briefe überhaupt auch nur ernsthaft näher zu treten. Was von theologischer Seite hiergegen vorgebracht wird, sind Gefühlsgründe ohne realen Untergrund, da auch der Echtheitsbeweis aus den Zeitverhältnisen des Paulus bis jetzt vollkommen mißlungen ist und es schlechterdings keine Möglichkeit gibt, die Echtheit der ihm zugeschriebenen Briefe wirklich zu begründen. Aber auch die Evangelien bleiben als Quellen des Lebens eines geschichtlichen Jesus so gut wie alles schuldig: zweifelhaft, wie ihr Ursprung, ist ihre Überlieferung, und die Methoden der Kritik, den „historischen Granit“ in ihnen festzustellen, versagen, wie besonders an dem Beispiel von J. Weiß gezeigt wird, bei der unbestimmten Beschaffenheit ihrer Zeit- und Ortsangaben geradezu an allen Punkten, ganz besonders auch diejenige der neun Grundsäulen Schmiedels, die nur als Merkwürdigkeit und Musterbeispiel theologischer Spitzfindigkeit ein Interesse bietet.

Demgegenüber weist die ganze Beschaffenheit der Evangelien auf ihren mythischen Ursprung hin. Und hier ist es vor allem Jes. 53, der 22. Psalm und die Weisheit Salomos, die auf ihre Entstehung eingewirkt haben. Mythus ist die Erzählung von der Taufe, vielleicht sogar die Gestalt des Täufers selbst, mythisch der Name des Messias, und auch die Ortsbezeichnungen wie Nazareth, Jerusalem, Galiläa haben ebenso nur eine mythi-

sche Bedeutung, wie die Zeitbestimmung ihrer Erzählungen nicht geschichtlich, sondern mythisch und ideal bedingt ist. Der vorchristliche Jesus ist keine bloße Erfindung von Smith, die Umsetzung des mythischen in den geschichtlichen Jesus kein psychologisches Rätsel, wie die Gegner behaupten, sondern durch die Zeitverhältnisse hervorgerufen, die freilich, wie vor allem die Darstellung der Pharisäer zeigt, keineswegs mit der in den Evangelien von ihnen gegebenen Schilderung übereinstimmen. An zahlreichen Beispielen wird gezeigt, wie das, was die Evangelien enthalten, nur Umbildung prophetischer und sonstiger Stellen des Alten Testamentes ist. Und dasselbe gilt von den sog. Herrnworten: sie stellen etwas ganz anderes dar, als Worte eines geschichtlichen Jesus. Der Gottvaterglaube Jesu entstammt dem Alten Testament. Seine Sittensprüche und Gleichnisse sind aus der gleichen Quelle geflossen und haben zum Teil ihr Seitenstück im Talmud. Die Bergpredigt ist ein Flickwerk aus dem zeitgenössischen jüdischen Schrifttum. Die Ethik Jesu ist nichts weniger als „unüberbietbar". Und alle Versuche, die Entstehung und Ausbreitung des Christentums aus dem Eindruck der „gewaltigen" Persönlichkeit Jesu abzuleiten, sind hinfällig und bleiben in der Phrase stecken. Das wirklich „Neue und Bedeutsame" im Christentum ist nicht die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, sondern die Idee des Gottmenschen, mit der freilich die heutige unspekulative Theologie nichts anzufangen weiß; und wenn die Jesusgläubigen darauf verweisen, daß nicht Ideen, sondern Persönlichkeiten die Geschichte machen, so kann daraus doch nie die Geschichtlichkeit des evangelischen Jesus gefolgert werden. Der rein geschichtlich aufgefaßte Jesus vermag das heutige religiöse Bewußtsein zu allerletzt zu befriedigen. Die religiöse Not der Gegenwart drängt zu einer monistischen (pantheistischen) Auffassung des religiösen Verhältnisses hin. Hier aber bildet die angeblich geschichtliche Persönlichkeit Jesu das Haupthindernis des religiösen Fortschritts, und insofern ist die Frage seiner Geschichtlichkeit schließlich doch

nicht eine rein geschichtliche, sondern eine hervorragend philosophisch-religiöse Frage. Ein Nachtrag, der dem zweiten Teil der Christusmythe angehängt war, enthielt eine Auseinandersetzung von Smith mit Weinel und wies dessen unberechtigte Einwände zurück. —

Der zweite Teil der „Christusmythe" schien äußerlich auf die Vertreter der Theologie nur geringen Eindruck zu machen; sie schenkten ihm kaum irgendwelche nähere Beachtung. Immerhin verstummten doch von jetzt an ihre allzu lauten Angriffe gegen die Leugner der Geschichtlichkeit Jesu mehr und mehr, vielleicht auch weil sie inzwischen zur Einsicht gekommen waren, daß sie sich im Übereifer der Abwehr allzu weit vorgewagt, sich zu sehr entblößt hatten, und daß es klüger sei, die Dinge möglichst ihren eignen Gang gehen und Gras über die ganze Angelegenheit wachsen zu lassen. Schon gestand der Straßburger Theologe Klostermann in einer Rede über „Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu" auf der Straßburger Pastoralkonferenz 1912, daß man die Stärke des Angriffes von Drews „bisher meist unterschätzt" und dieser sogar „seine Verdienste um die Theologie" habe: „Einige alte Waffen, auf die mancher bei uns sich verließ, werden infolge seiner Kritik in die Ecke gestellt werden müssen, wie die Phrasen (so!) von der Einzigartigkeit und Unerfindbarkeit der evangelischen Geschichte. Neue, tauglichere Waffen werden geschmiedet werden müssen". Ja, sogar die neun Grundsäulen Schmiedels, dieses Hauptbollwerk aller Jesusgläubigen, wurde von jenem Theologen preisgegeben. Hingegen ließen Werke, wie Boussets „Kyrios Christos" (1913) und J. Weiß' „Urchristentum" (1913) bei aller teilweisen Annäherung an die „Christusmythe" nur zu deutlich erkennen, daß ihre Verfasser jeder Auseinandersetzung mit den Leugnern der Geschichtlichkeit Jesu aus dem Wege gehen wollten, während van den Bergh van Eysingas Schrift über „Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments" (1912), die in so klärender Weise in den Streit um die

Geschichtlichkeit Jesu eingriff, von der deutschen Theologie so gut wie gänzlich unbeachtet blieb. Die „Christusmythe" war ursprünglich als eine Frage an die Wissenschaft gemeint gewesen. Die Theologie hatte die Antwort erteilt, aber dabei nur ihre eigenen Mängel enthüllt, gezeigt, auf wie schwachen Füßen ihre Behauptung der Geschichtlichkeit Jesu ruhte, und nachdem sie im Übereifer des Kampfes ihre Pfeile sämtlich verschossen hatte, dem Gegner selbst die Waffen gegen sie in die Hände gespielt.

Was Drews betraf, so hatten die aufgeworfenen Probleme ihn mittlerweile zu tief gepackt, als daß er sich bei der bloßen Verneinung der Geschichtlichkeit Jesu zu beruhigen vermochte. Eingehende theologische Studien drängten ihm die Frage auf, wie denn unter der Voraussetzung, daß es keinen geschichtlichen Jesus gegeben habe, das Zustandekommen dieser Gestalt und die Entstehung des Christentums zu erklären sein möchten. Dabei hatte besonders auch die astralmythologische Seite des Problems sein Interesse erweckt. Vereinzelte Hinweise auf astralmythische Zusammenhänge in den Evangelien hatte Drews im Anschluß an Dupuis, Volney, Nork, Winckler und Jeremias bereits in den beiden Christusmythen gegeben. Jetzt veranlaßte ihn ein genaueres Studium Dupuis' der Frage grundsätzlich näher zu treten und zu untersuchen, inwieweit etwa die Evangelien im einzelnen durch Beziehungen auf den Sternhimmel bestimmt sein möchten. Starke Aufmunterung und Unterstützung empfing er hierbei durch den persönlichen Umgang mit einem jungen deutschen Offizier Gilardone, der für den Gegenstand aufs Höchste entflammt war und in seinen Mußestunden sich eifrig astralmythologischen Studien hingab. Sein Buch „Der Astralmythos von Christus. Die Lösung der Christussage durch Astrologie", das dieser 1912 in einer beschränkten Anzahl von Exemplaren unter dem Decknamen Christian Fuhrmann nur für Freunde und Bekannte drucken ließ, überschritt zwar weit die Grenzen der wissenschaftlichen

Zurückhaltung und Besonnenheit und litt trotz verblüffender Einzelheiten an der Freude an unmöglichen Wortspielereien und der Sucht, zu viel beweisen zu wollen. Aber es wirkte doch anregend auf den Verfasser der „Christusmythe" ein und bestärkte ihn in seinen eigenen verwandten Bestrebungen.

Dann brach der Weltkrieg aus und lenkte das allgemeine Interesse auf ganz andere Dinge. Drews schrieb während dieser Zeit an einem umfangreichen Werke über „Die Ungeschichtlichkeit Jesu". Inzwischen war Albert Schweitzers „Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis zur Gegenwart" (1911) und die zweite Auflage von dessen Buch „Von Reimarus zu Wrede" (1913) unter dem Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" erschienen. Diese zweite Auflage enthielt auch ein umfangreiches Kapitel über „die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu" und bestärkte Drews in der Überzeugung, mit seinen Annahmen über Jesus und die historische Theologie sich auf dem richtigen Wege zu befinden. Wenn jene Theologie sich so stark über die an ihr geübte Kritik der „Christusmythe" erregt hatte, so bestätigte hier einer der Ihrigen nicht bloß alles, was Drews gegen sie vorgebracht hatte: er unterstrich dies sogar noch und bediente sich dabei womöglich noch weit schärferer Worte, als je ein Leugner der Geschichtlichkeit Jesu sie vorgebracht hatte[1]. Seine Kritik der Jesusleugner, so viele Zugeständnisse sie diesen auch machte, war leider doch zu sehr vom theologischen Vorurteil eingegeben, um der Sache wirklich gerecht zu werden. Sie zeigte nur zu deutlich, daß ein Theologe, und sei er selbst noch so freisinnig, gar nicht imstande ist, sich in den Standpunkt der Leugnung eines geschichtlichen Jesus hineinzufinden; und wenn schon ihr vielfach spöttischer Ton den Jesusleugnern gegenüber unangebracht war, so war seine Behandlung, etwa Lublinskis, eines Albert Schweitzer ganz und gar unwürdig.

[1] S. hierzu die „Gedanken eines Theologen über Theologie und den Streit um die Geschichtlichkeit Jesu" im Juliheft der „Tat" 1923.

1921 erschien ein Teil des neuen Werkes von Drews unter dem Titel „Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu".

Markus galt ja noch immer nicht bloß für den ältesten, sondern auch für den zuverlässigsten evangelischen Berichterstatter. Solange daher sein Evangelium noch irgendwie als Geschichtsquelle angesehen wurde, konnten die Anhänger des geschichtlichen Jesus sich auf ihn berufen. Nun zeigte Drews, wie auch bei diesem Evangelisten der gesamte Stoff seiner Erzählung teils dem Mythus, teils dem Alten Testament entlehnt sei; dies ist als das „Urevangelium" anzusehen, aus welchem alle Evangelisten letztlich ihren Stoff geschöpft haben. Und nicht nur die Grundzüge des Messiasbildes, auch der Charakter Jesu, seine Wundertaten, sein Kampf mit seinen Gegnern, alles hat seinen Ursprung vor allem im Propheten Jesaia sowie der Weisheit Salomos; es ist nur in Geschichte umgesetzte messianische Weissagung, wobei Drews zugleich eine ganze Reihe von Gründen anführt, welche die Veranlassung dazu gegeben haben, seine Geschichte sich gerade zu der Zeit und unter den Umständen abspielen zu lassen, wie wir dies im Evangelium finden.

Das wesentlich Bedeutsame in dem Buche von Drews war der von ihm versuchte Nachweis, daß die Anordnung der ursprünglich für sich bestehenden evangelischen Erzählungen, ihre Reihenfolge astral bestimmt sei, nämlich im Sinne Dupuis' durch den Gang der Sonne durch den Tierkreis und die hierbei aufeinander bezogenen Fixsternbilder. Schon W. Erbt hatte 1911 in seiner Schrift „Das Markusevangelium. Eine Untersuchung über die Form der Petruserinnerungen und die Geschichte der Urgemeinde" die gleiche Betrachtungsart, wenn auch in unzulänglicher und phantastischer Weise, angewendet. Jetzt nahm Drews Zug für Zug die Erzählungen des Markus vor, und Zug für Zug bestätigte sich durch eine sorgfältige Untersuchung der Herkunft jedes einzelnen Geschehnisses, jeder Redewendung deren mythischer und alttestamentlicher

Ursprung. Nichts, schlechterdings nichts, nicht eine Zeile, nicht ein Wort in jenem Evangelium, das auf Geschichtlichkeit auch nur entfernt Anspruch erheben könnte! Markus ist kein naiver Berichterstatter, wie man sich dies gerne einreden möchte, sondern ein Gelehrter, ein Astraldichter, ein Gnostiker, der bewußt im Dienste der Werbetätigkeit für den Jesusglauben arbeitet; und nichts, aber auch gar nichts spricht dafür, daß sein Werk schon um die Mitte des ersten und nicht vielmehr erst des zweiten Jahrhunderts zustande gekommen ist, da es uns jedenfalls nicht vor 180 sicher bezeugt ist. Markus ist somit kein Zeuge für, sondern gegen die Geschichtlichkeit Jesu. Und da die übrigen Evangelisten von Markus abhängig sind und das angebliche Zeugnis des Paulus zum mindesten dunkel, mehrdeutig und unbestimmt ist, Profanzeugnisse aber fehlen, so hängt in der Tat die Behauptung der Geschichtlichkeit Jesu vollkommen in der Luft.

Die theologische Kritik des Buches klammerte sich, wie vorauszusehen war, vor allem an dessen astrale Ausführungen und tat, als ob durch deren Ablehnung das Ganze widerlegt sei. Sie jammerte über die Willkür und Phantastik der astralmythologischen Methode, bestritt deren sonstiges Vorkommen im Altertum und machte dem Verfasser das „Gesuchte“ und „Weithergeholte“ seiner astralmythischen Darlegungen zum Vorwurf. Aber damit bewies sie am Ende doch nur ihre Unkenntnis des Gegenstandes, wie es denn auch entschieden nicht den Tatsachen entspricht, daß die Beziehungen der Erzählungen zum Sternhimmel gewaltsam und sozusagen bei den Haaren herbeigezogen seien. Zum mindesten sind sie bei den ersten beiden der drei vom Verfasser unterschiedenen Rundgängen der Sonne um den Sternhimmel so ungezwungen und stimmt hier alles so merkwürdig zusammen, daß von Zufall und Willkür jedenfalls nicht die Rede sein kann; dies ist dem Verfasser auch vielfach von unbefangener Seite zugestanden worden. Wenn aber jene Beziehungen beim dritten Rundgang weniger klar auf der Hand

liegen und vielleicht auf den einen oder anderen den Eindruck des Gewollten machen, so ist zu bedenken, daß die Leidensgeschichte Jesu, um die es sich hierbei handelt, von allen Teilen des Evangeliums zuerst festgestanden hat und bereits zu einer gewissen Form gelangt war, bevor sie vom Evangelisten ins astrale Schema eingeordnet wurde, wobei es dann wohl hier und da nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit abgegangen sein mag.

Der Hauptgrund, weswegen man sich gegen die Anerkennung der astralmythischen Zusammenhänge des Evangeliums sträubte, war die mangelnde Vertrautheit mit dem Sternhimmel und die Ungewöhnlichkeit des Gegenstandes. Um diesem abzuhelfen, ließ Drews im Jahre 1923 sein Buch „Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums, Eine Einführung in die Astralmythologie“ erscheinen. Hier entwickelte er im Hinblick auf das astronomische Weltbild der Alten die Grundzüge der Astralmythologie und wies an zahlreichen Mythen, Sagen und Erzählungen der Babylonier (Gilgamesch) Perser, Juden (Paradies, Sündenfall und Erlösung, Simson), Griechen (Herakles) und Germanen nach, wie sie ihre Entstehung dem Sternhimmel verdanken und wie es nicht zuletzt gerade die Mythen der in den Mysterien verehrten Erlösergottheiten bei den verschiedenen Völkern sind, die in solcher Weise ihren Ursprung vom Gang der Sonne und ihrer jeweiligen Stellung zu den Fixsternen abgelesen sind. Das gilt ganz besonders auch vom Mithraismus, jener dem Christentum so nahe stehenden persischen Erlösungsreligion, die ihre Ähnlichkeit mit dem Christentum am Ende nur der gleichen astralen Grundlage verdankt. Verhält es sich aber so, dann liegt es nahe, auch die Evangelien, als Kultlegende des Christus Jesus, astral zu deuten, und es zeigt sich, daß nicht nur das Markusevangelium, sondern auch die Evangelien des Matthäus und Johannes in der gleichen Weise durch den Anblick des Sternhimmels oder vielmehr eines Globus bedingt sind, von welchem man das Schicksal des Sonnenhelden (Jesus) ablas.

An den theologischen Fachmännern ist diese neue Betrachtungsweise bisher eindruckslos vorübergegangen. Sie sind zu tief in ihre literarkritische Methode eingesponnen. Sie glauben zu sehr, durch philologische Wortklauberei und Silbenstecherei den Dingen auf den Grund kommen zu können, um einer anderen Erklärungsweise überhaupt auch nur zugänglich zu sein, am wenigsten der astralen, die sie nötigt, ihre ganze bisherige Auffassung der antiken Weltanschauung abzuändern und die Dinge mit neuen Augen zu sehen. Nur der Leidener Theologe H. Windisch hat in seiner Schrift „De Tegenwoordige Stand van Het Christusprobleem" (1925) zur astralmythischen Auffassung der Evangelien ausführlicher Stellung genommen, aber in so unzulänglicher Weise, indem er dabei von so vielen falschen Voraussetzungen ausgeht und die Sache so wenig ernst nimmt, daß eine wirkliche Widerlegung in seinen Ausführungen nicht erblickt werden kann[1].

Endlich konnte Drews im Jahre 1924 auch den Rest seines Werkes über die Ungeschichtlichkeit Jesu unter dem Titel

[1] Windisch bestreitet u. a., daß sich sonstwo im antiken Schrifttum die astralmythologische Betrachtungsweise angewendet findet; er kennt also offenbar den „Sternhimmel" nicht, der das Gegenteil von dieser Behauptung nachweist. Er macht der evangelischen Astralmythologie zum Vorwurf, daß sie nicht seiner Vorstellung einer solchen entspricht, und behauptet, die meisten astralen Zusammenstellungen bei Drews seien nicht durch antike Quellen gestützt, sondern der eigenen Phantasie von Drews entnommen. Dabei vergißt er aber nur leider, genauer anzugeben, welche Zusammenstellungen er hierbei im Auge hat. Was er selbst im übrigen, als liberaler Theologe, zugunsten des geschichtlichen Jesus vorbringt, sind im Grunde nichts als die alten bekannten „Beweise" jener liberalen Betrachtungsweise (der „gewaltige Eindruck" Jesu, die Grundsäulen Schmiedels!), die er nur in etwas vorsichtigerer Form wieder aufwärmt. Er huldigt der bekannten Abzugsmethode, die da meint, durch Weglassung alles uns Unwahrscheinlichen den Dingen auf den Grund zu kommen, läßt den Glauben an die Auferstehung Jesu sich aus den Visionen der Jünger entwickeln, und was er zugunsten der religiösen Auswertung seiner Auffassung von Jesus sagt, sind die alten abgestandenen liberalen Phrasen: „Das Evan-

„Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus" herausgeben. Im Vorworte nahm er auf Eduard Meyers „Ursprung und Anfänge des Christentums" (1921 ff.) Bezug, ein Werk, das noch einmal versuchte, die geltende Ansicht von der Entstehung des Christentums aus einem geschichtlichen Jesus, und zwar diesmal vom Standpunkte der reinen Geschichtswissenschaft aus zu entwickeln. Es war das erste Mal, daß ein Geschichtsforscher, noch dazu ein solcher vom Range eines Meyer, sich hier an das heikle Problem heranwagte, vielleicht unter dem Eindruck des Vorwurfes, den der zweite Teil der „Christusmythe" in seinem Vorworte den Historikern gemacht hatte, nämlich die Darstellung der Entstehung des Christentums bisher ausschließlich den Theologen überlassen zu haben, nachdem selbst ein so freidenkender Mann, wie der Geschichtsschreiber Otto Seeck, in seiner „Entwicklungsgeschichte des Christentums" (1921) sich um den Gegenstand herumgedrückt hatte. Drews vermochte in den Bemühungen Meyers nur den vergeblichen Rettungsversuch einer verlorenen Sache zu erblicken. Meyer steht ganz unter theologischem Einfluß, wiederholt im Grunde nur längst widerlegte Dinge, ohne vielfach die Schwierigkeiten der üblichen Auffassung überhaupt auch nur zu sehen, und hat trotz aller Gelehrsamkeit nur Wasser auf die Mühle der Reaktion geliefert. Worin die eigentliche Größe Jesu bestanden, was er Neues gebracht haben soll, und inwiefern das Christentum sich aus den persönlichen Anregungen des von ihm geschilderten Jesus entwickeln konnte, darauf weiß Meyer keine

gelium ist für uns im wesentlichen nicht Jesuskultus, sondern eine Botschaft von Gott an uns, und von unserer Seite angesehen : Gottesbewußtsein, ein Ideal von Gottes allgemeiner Herrschaft in der Menschenwelt". (!) „Im Mittelpunkte unseres christlichen Glaubens steht nicht der Mensch Jesus, sondern der lebendige Gott und sein großartiges Ideal vom kommenden Gottesreiche. Unser Evangelienbewußtsein ist nicht Jesus (d. h. anthropo-) zentrisch, sondern theozentrisch", wobei dann freilich die Frage sich erhebt, inwiefern dieses Christentum sich denn eigentlich vom Judentume unterscheidet.

Antwort. Was er hierüber vorbringt, ist ganz unbefriedigend, und so bestätigt sein Unternehmen nur die Notwendigkeit, das ganze Problem in völlig anderer als der bisherigen Weise anzufassen. Dies aber geschieht, indem man von der Bewegung des Gnostizismus ausgeht.

Daß der Gnostizismus vorchristlich und ebenso eine jüdische wie heidnische Angelegenheit ist, kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen. Schon die Weisheit Salomos ist in ihrem Wesen gnostisch und sie enthält bereits alle Hauptzüge des späteren Jesusbildes der Evangelien. Der Gnostizismus lehrt die Erlösung des Menschen durch die Erkenntnis (gnosis), genauer die Erkenntnis Gottes, und sucht seinen Anhängern die Heilsgewißheit durch den Mythus des vom Himmel herabgekommenen Gotterlösers und seiner Offenbarung in Menschengestalt zu vermitteln. Dabei verschmilzt ihm die Gestalt des gnostischen Heilsvermittlers mit derjenigen des Messias, den die Juden als ihren Retter erwarteten, mit dem Heiland des apokalyptischen Schrifttums; und die Vorstellung, daß der Messias erst noch kommen werde, verbindet sich mit der anderen, daß er schon dagewesen sei und wiederkommen werde, um das Gericht an der Welt zu vollziehen, und daß man mit ihm in eine geheimnisvolle innere Verbindung treten müsse, um an seinem Erlösungswerke teilzunehmen. Aus dieser Verbindung erwächst eine neue Frömmigkeit, die in Gott nicht mehr bloß den gerechten, sondern den lieben Gott erblickt, wie er sich als solchen in der Sendung seines „Sohnes" offenbart haben soll. Sie gipfelt in dem Gedanken, daß der Fromme auch ohne strenge Gesetzeserfüllung durch die göttliche Liebe zur Seligkeit des ewigen Lebens gelangen könne, und sie vertieft sich durch die von heidnischen Kulten angeregten Überzeugung vom Leiden, Sterben und der Auferstehung des Erlösergottes, die man aus Jes. 53, Weisheit 2 und Psalm 22 schöpft und dabei selbst den Namen des Gottesknechtes und Erlösers, Jesus, dem Alten Testament entlehnt.

Es gab demnach nicht bloß, wie Gunkel zugibt, einen

Christuskult, es gab auch einen Jesuskult vor dem Christus Jesus, wie die Evangelien uns diesen schildern. In der Gnosis des Justin, dem Judasbrief (in seiner ursprünglichen Fassung), dem Hebräer- und Jakobusbrief, der Offenbarung des Johannes, der Zwölfapostellehre, sowie vor allem in den Oden Salomos, die nach Harnack soviel Christliches vorwegnehmen, daß durch sie „die Geschichtlichkeit Jesu in höchstem Maße bedroht erscheint", haben wir die Zeugnisse eines solchen vorchristlichen Christentumes vor uns. Die Hauptzeugnisse für dieses aber bilden die Briefe des Apostels Paulus. Ihre Anschauung ist diejenige eines vorevangelischen Gnostizismus, ihr Jesus keine geschichtliche Persönlichkeit. Drews untersucht noch einmal eingehend das vielberufene Zeugnis des Paulus und gelangt zu dem Ergebnis, daß nichts, aber auch gar nichts dazu berechtigt, in dem Jesus Christus des Paulus mehr als den gnostischen Erlöser der vorher genannten Schriften zu erblicken. Die Annahme eines geschichtlichen Jesus würde die Paulinische Lehre völlig unbegreiflich machen, sie bildet den Hauptgrund dafür, warum diese bisher so wenig verstanden ist. Es muß ein ewiges Rätsel bleiben, wie der bloße geschichtliche Mensch Jesus, der gekreuzigte Rabbi und Freund der Armen, und noch dazu in verhältnismäßig so kurzer Zeit, sich in den vorweltlichen Gottessohn und himmlischen Messias des Apostels verwandeln konnte. Hier hilft auch die Bekehrungsgeschichte des Paulus nichts. Denn diese ist ganz offensichtlich selbst nur Legende und aus alttestamentlichen Geschichten (Saul, Heliodor) und Paulinischen Briefstellen zusammengedichtet worden, kann folglich auch nicht zur Erklärung der Gedankenwelt des Apostels dienen.

Stammen die Briefe überhaupt von dem Paulus der Apostelgeschichte? Der Gegensatz zweier ganz verschiedener Anschauungen, der sich durch die Hauptbriefe hindurchzieht, der jüdisch-juridischen und der hellenistisch-ethischen oder mystischen, schließt es aus, daß sie das Werk einer und derselben

Persönlichkeit sein können. Geht hier wirklich etwas auf einen geschichtlichen Apostel Paulus zurück, so höchstens die Gedanken, die sich auf die erstgenannte Anschauung beziehen. Alles übrige hingegen ist die Anschauung eines Mystikers aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, so besonders auch der Galaterbrief, der, weit entfernt, wofür er gewöhnlich angesehen wird, die älteste Schrift des Paulus zu sein, ein ganz spätes Machwerk, zusammengestoppelt aus dem Römer- und den beiden Korintherbriefen, darstellt, eine Ansicht, die auch allein den Gegensatz zwischen dem Paulus der Briefe und demjenigen der Apostelgeschichte erklärt.

So ist auch Paulus kein Zeuge für die Geschichtlichkeit Jesu, sondern der stärkste Zeuge gegen diese.

Was nun die Evangelien anbetrifft, so beruhen sie auf der Umsetzung des ursprünglich mythischen in den geschichtlichen Jesus. Die Veranlassung hierzu war durch die Zeitverhältnisse gegeben. Die Evangelien dienen dem wesentlichen Zweck, einerseits gegenüber der gnostischen Phantastik und der Verwerfung des Gesetzes von Seiten ketzerischer Sekten dessen Geltung durch die Autorität des Messias sicherzustellen, und sodann den Glauben an die Liebe Gottes, von welcher allein die Hoffnung auf Erlösung auch der ungelehrten Leute abhing, durch die anschauliche Vorführung der Heilandsgestalt zu begründen und zu befestigen. Sie sollen den von Paulus verlangten „Glauben“ an Jesus erwecken und stützen diesen nicht, wie die übrigen Gnostiker, auf einen Akt mystischer Erkenntnis, sondern auf die einfache angebliche Tatsache, daß der Heilsvermittler wirklich als geschichtliche Persönlichkeit auf Erden gelebt und durch Wort und Tat sich als den Messias erwiesen habe.

Der Wunsch, etwas Näheres über den Heiland, sein Leben und seinen Tod, zu erfahren, gab die Veranlassung zur nähern Ausmalung seines Erdenlebens. Und das Alte Testament in Gemeinschaft mit dem Sternhimmel lieferte die Quelle, aus

der man die wesentlichen Züge dieses Lebens entnahm und sie so unter „himmlischem Einfluß“ zu einem scheinbaren Ganzen aneinanderfügte. Bei Markus schimmert der gnostische Ursprung des Jesusbildes noch deutlich hindurch. Aber auch bei Matthäus läßt er sich noch gut erkennen, während Lukas geflissentlich den Eindruck geschichtlicher Berichterstattung zu erwecken sucht, obschon auch seine Erzählung von aller geschichtlichen Wirklichkeit ganz und gar verlassen ist. Bei ihm ist die Reihenfolge der Geschichten nicht, wie bei Markus und Matthäus, astral bestimmt, ohne darum jedoch der historischen Tatsächlichkeit irgendwie näher zu kommen. Sicher ist auch das Jesusbild der Synoptiker in jedem seiner Züge rein erdichtet. Inbezug auf das Johannesevangelium pflegt dies auch gar nicht geleugnet zu werden. Es zeigt am unverkennbarsten seinen Ursprung aus dem Gnostizismus und strebt eine Verschmelzung des gnostischen Heilsvermittlers, der bei ihm in der Gestalt des philonischen Logos auftritt, mit dem „geschichtlichen“ Jesus der Synoptiker an. Sein Zweck ist, den Gedanken der Liebe Gottes auf mystischem Wege zur unerschütterlichen Überzeugung der Gläubigen zu machen. Damit enthüllt es den Grundgedanken, das Wesen des gesamten Christentumes überhaupt. Denn dieses liegt in der metaphysischen und geschichtlichen Begründung des „lieben“ im Gegensatze zum „gerechten“ Gotte des Judentumes und der damit hervorgerufenen Heilsgewißheit. Daß das vierte Evangelium trotz seines offensichtlich gnostischen Charakters und seines Gegensatzes zur Darstellung der Synoptiker im Kanon seine Stelle neben den letzteren erhielt, ist als Zugeständnis der Kirche an ihre geistige Mutter, den Gnostizismus, aufzufassen. Es beweist nur, wie wenig genau die alten Christen es mit dem Begriffe der Geschichte nahmen, und war überhaupt nur möglich, weil es sich doch schließlich auch in den synoptischen Evangelien nicht um Geschichte im heutigen Sinne des Wortes handelt.

Hermann Raschke

Der zuletzt ausgesprochene Gedanke berührt sich mit der Auffassung, wie sie dem kurz vor der Drews'schen „Entstehung des Christentums" erschienenen Werke des Bremerhavener Pastors Hermann Raschke „Die Werkstatt des Markusevangelisten. Eine neue Evangelientheorie" (1924) zu Grunde liegt.

Auch dieses Werk ist aus einer tiefen Unbefriedigtheit seines Verfassers an den bisherigen Lösungsversuchen der Evangelienprobleme entstanden. „Ich sah auf meinem Wege auf Schritt und Tritt übersehene Probleme; Fragen, die mich zur Verzweiflung brachten, waren unbeachtet liegen geblieben." Auch Raschke will beweisen, daß der Evangelist in seinem Markusbuche nicht Geschichte im Sinne des Wirklichkeitsbegriffes unserer Gegenwart vorträgt. Dieser Begriff war dem ganzen Altertum überhaupt gänzlich unbekannt. Das antike Bewußtsein ist ein mythisches. Weniger beobachtend, ist es dafür stark konstruktiv und spekulativ. Es baut aus wenig Daten vorschnell ein Gebäude, das sich mit seltsamer Zähigkeit auch einer widersprechenden Erfahrung gegenüber aufrechterhält, wie ja übrigens noch heute das religiöse Bewußtsein der überwiegenden Zahl der Menschen. Es ist, sagt Raschke mit Spengler, „stark magisch". Da es von unserer kritischen Naturforschung durchaus noch keine Vorstellung hat, den Begriff des Naturgesetzes noch gar nicht kennt, so stößt es sich auch nicht an dem Begriff des Wunders; und was uns völlig unglaublich vorkommt, daß Götter zu Menschen werden oder solche sind und umgekehrt, erscheint ihm als etwas ganz Alltägliches. „Nach antikem Bewußtsein kann Jesus gelebt haben, auch wenn er nicht Mensch, sondern Gott war, weil es im Möglichkeitsbereich des antiken Wirklichkeitsbewußtseins liegt, daß Gott als Mensch wirklich ist und lebt, während unser Wirklichkeitsbewußtsein diese Möglichkeit nicht kennt[1]."

[1] a. a. O. 24.

Es ist daher auch ganz falsch, hier etwa rationalisieren und gar zu widerstrebende Erzählungen der Fabulierkunst der Erzähler zuweisen zu wollen, um alsdann das Mögliche oder Brauchbare als Beweis für eine irgendwie bedeutende Menschengestalt gelten zu lassen. Auch der Gegensatz zwischen Historisch und Nichthistorisch existierte für das urchristliche Bewußtsein noch gar nicht. „Die historische Existenz Jesu," sagt Raschke, braucht nicht geleugnet zu werden, weil sie in Wirklichkeit gar nicht behauptet werden konnte. Denn das, was das christliche Altertum von Jesus Christus behauptet, ist zwar eine Wirklichkeit überhaupt, aber nicht eine historische Wirklichkeit in unserem heutigen Sinne, und es ist eine philosophische Fahrlässigkeit und Unterlassungssünde der sog. historischen und kritischen Schule, unkritisch dem altchristlichen Wirklichkeitsbegriff unseren Sinn und unsere Bedeutung unterzuschieben und zu meinen, als ob damit alles in bester Ordnung wäre. Der christliche Historismus ist in die Behauptung der historischen Existenz Jesu geradezu mit verbundenen Augen hineingetaumelt, ohne überhaupt die Möglickheit zu erwägen, ob es sich hier nicht um eine ganz andere Wirklichkeit, etwa nur eine postulative und metaphysische im Sinne des naiven Wirklichkeitsbewußtseins der Antike handelt. Die Ursünde ist das Übersehen des gegen damals veränderten und entwickelten Wirklichkeitsbewußtseins. Was nach damaligen Begriffen durchaus möglich war, d. h. innerhalb der Grenzen der Wirklichkeit lag, liegt nach heutigem Wirklichkeitsbewußtsein außerhalb der Wirklichkeitsgrenzen[1]."

Wenn nun aber Markus keine Geschichte im heutigen Sinne des Wortes vorträgt, woher hat er alsdann den Inhalt seines Evangeliums?

Raschke geht von dem Gedanken aus, daß unsere Evangelien zwar sämtlich in griechischer Sprache geschrieben sind, daß aber ihre Geschichten in dem syrischen Heimatlande des

[1] a. a. O. 29.

jungen Christentumes spielen, wo um die Wende unserer Zeitrechnung das Aramäische die allgemeine Volks- und Verkehrssprache war. Sind doch auch fast alle Ortsnamen und die meisten in ihnen vorkommenden Personennamen aramäischen Ursprungs. Nun gibt es bekanntlich nichts Vieldeutigeres als die alten semitischen Handschriften, die schon deshalb zu mehr oder weniger geistreichen Bildern und Wortspielen geradezu herausfordern, weil sie früher ohne Vokale geschrieben wurden. Und so wundern wir uns nicht, wenn im Alten Testament zahlreiche Erzählungen vorkommen, die rein unter dem Zwange des hebräischen Wortspiels zustande gekommen und als solche auch von den Forschern längst durchschaut sind. So lesen wir z. B., daß die Juden bei ihrer Wanderung durch die Wüste in Mara das Wasser nicht trinken konnten, weil es bitter war: Mara aber heißt „Bitterwasser". Num. 12, 2ff. wird Mirjam, weil sie gegen Moses gemurrt hatte, aussätzig; dies Ereignis spielt sich in Hazeroth ab: Hazeroth (Hazaraath) bedeutet „Aussatz". Jos. 8, 1ff. heißt es, daß Josua Ha-Aj niederbrennen und zu einem Ruinenhügel machen ließ; Ha-Aj ist „die Ruine", der Trümmerhaufen. Wir beobachten also, daß der neue Name einer Stadt, eines Berges, eines Tals, einer Quelle u. dgl. eine bestimmte Geschichte auslöst und Grund ist, warum ein Erzählungsmotiv gerade in diesen örtlichen Zusammenhang gerückt ist[1].

Ganz das Gleiche zeigt sich nun aber im Neuen Testament. Schon der Kirchenvater Hieronymus hat den Beinamen des Verräters Judas „Iskarioth" als Issachar, d. h. „der Mann des Lohnes" gedeutet. Und Smith hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in dem fraglichen Namen die syrische Wurzel S-K-R, d. h. „überliefern", steckt, woher es kommt, daß Judas stets als derjenige bezeichnet wird, „der Jesus überlieferte".

[1] Für das Alte Testament hat Konrad Schmidt in seinem Schriftchen „Das schaffende Wort" (1920) eine ganze Anzahl solcher Wortspiele zusammengestellt.

So hat auch Nestle die Wunderspeisung in Bethsaida bei Lukas 9, 12 aus dem Namen des Ortes, der Speisehaus bedeutet, abgeleitet, die in Bethania sich plagende Martha mit Smith in dem Umstande begründet gefunden, daß Bethania das „Haus einer sich Plagenden" ist, und Jair (Jairus) den Vater des angeblich vom Tode erweckten Mägdleins mit einem Zeitwort „er wird erwecken" in Zusammenhang gebracht. Es ist die kühne Tat Raschkes, diese Erklärungsart auf das ganze Evangelium des Markus ausgedehnt, einen großen Teil der hier vorhandenen Erzählungen aus dem aramäischen Wortspiel abgeleitet und so das Aramäische als schöpferisches Prinzip der Evangelienerzählung erwiesen zu haben. Er hat damit eine genauere Erklärung jener Geschichten bis oft in die kleinsten Einzelheiten geliefert, die „Das Markusevangelium" von Drews bei der bloßen Ableitung aus dem Sternhimmel und dem Alten Testament noch offen lassen mußte.

Indem nun Raschke auf Grund dieser Methode zeigt, wie jedes Mal ein Ortsname den Stoff zu dem in dieser Gegend sich abspielenden Ereignis liefert und wir umgekehrt aus den Ereignissen den zu ihnen gehörigen Ortsnamen herauszulesen imstande sind, glaubt er sich zu der Behauptung ermächtigt, daß der ganze Grundriß des Markusevangeliums von der Landkarte abzulesen ist, indem die Aufeinanderfolge seiner Geschichten, nicht nur der Wunder, durch die Örtlichkeiten in Palästina bestimmt ist. Genauer handelt es sich hierbei um einen Bericht über sechs Reisen, die ihren Ausgangspunkt und Endpunkt immer in Kapernaum haben, und über eine siebente von Kapernaum nach Jerusalem durch Peräa. Alle auf diesen Reisen berührten Stationen, Städte und Landschaften haben mit ihren Namen den Anlaß und den Stoff zu den verschiedenen Wundergeschichten und die Themata zu den Gesprächen, Reden und übrigen Handlungen gegeben. Unter dem Bilde dieser sieben Bekehrungsreisen Jesu aber schildert Markus die sieghafte Ausbreitung des Jesusglaubens in seinem Heimat-

lande Syrien und Palästina und läßt die jeweils berührten Städte und Landschaften als leidende und heilungsuchende Personen auftreten, die von Jesus „geheilt" oder „gespeist" werden: geheilt durch die Wunderkraft des neuen Glaubens, gespeist mit dem Brote der rechten Lehre, so zwar, daß die besondere Art ihres Leidens sich ihm allemal aus den Ortsnamen oder gewissen an diese anklingenden Worten ergibt. Und nicht nur die Taten, auch die Worte und Reden Jesu, seine Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern sind in dieser Weise zum größten Teile örtlich bedingt und stehen mit den Namen einer bestimmten Stadt oder Landschaft in Beziehung, so, wenn die Fastenfrage in Bethsaida: „Speisehaus", die Ehescheidungsfrage im Gebiete jenseits des Jordan, in der Landschaft der Gerasener behandelt wird, deren Name gerasin an gerusin, d. h. die Ehescheidung, anklingt. Ihr Zweck aber ist die Klarstellung und Rechtfertigung der eigenen Lehren des Verfassers.

Und wer ist dieser Verfasser des Markusevangeliums? Es ist, so lautet die überraschende Antwort Raschkes, kein anderer als Markion, jener große gnostische „Ketzer" um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, „die bedeutendste kirchengeschichtliche Erscheinung zwischen Paulus und Augustin", wie Harnack ihn genannt hat, der den katholischen Vätern noch so lange mit seiner „Irrlehre" zu schaffen gemacht hat — er selbst oder doch jedenfalls eine seinem Kreise angehörige Persönlichkeit. Dem Alten Testament, als der maßgebenden Richtschnur des jüdischen Glaubens, soll Markion zuerst einen neutestamentlichen Kanon, bestehend aus einem Evangelium und mehreren Paulinischen Briefen, entgegengestellt haben. Jenes soll nach der kirchlichen Überlieferung, wie auch Harnack sie in seinem Werke über „Markion, das Evangelium vom fremden Gott" (1921) vertritt, ein beschnittenes oder verstümmeltes Lukasevangelium gewesen sein. Allein Raschke macht darauf aufmerksam, daß Justin, der Gegner des Markion, der um 150 mit ihm zugleich in Rom war, hiervon noch nichts weiß und daß

erst Irenäus, dreißig Jahre später, jene Behauptung, jedoch ohne nähere Begründung, ausgesprochen hat. Dasselbe ist auch der Fall mit Tertullian um 200, der noch dazu jene Behauptung auch nur als eine Vermutung hinstellt. Eine genauere Betrachtung deckt die Tatsache auf, daß der angebliche „Lukasstummel" des Markion, so wie Irenäus diesen beschreibt, auffallende Ähnlichkeit mit unserm Markusevangelium aufweist. Und auch die uns vorliegenden Anmerkungen oder Scholien des Epiphanius zum Text des Markion werden erst dann verständlich, wenn dieser Text eben derjenige des Markus war. Zum Überfluß bezeugt Hippolyt, um 235 Bischof zu Rom, in dem 1842 aufgefundenen Bruckstück seiner „Philosophumena" ausdrücklich, daß Markion sich für seine Lehren auf Markus, den „Stummelfinger", berufen habe, während wir aus Irenäus wissen, daß die doketischen Ketzer das Evangelium nach Markus vorzogen. Das anerkannte Haupt dieser Ketzer aber, die nach Irenäus Jesus von Christus trennen und diesen leidenslos geblieben sein lassen, indem sie ihm einen bloßen Scheinleib zuschrieben, war Markion.

In der Tat ist, worauf auch schon von anderer Seite (de Wette, Schwegler, Hilgenfeld) hingewiesen worden ist, die Hinneigung des Markus zum Doketismus unverkennbar. Sein Jesus ist der Jesus Markions. Ein rein göttliches Wesen mit einem Geistleib und einem menschenähnlichen Engelleib, hat er keinen Fleischesleib und ist nur scheinbar ein Mensch. Er ist ungeboren, ohne menschliche Mutter und Verwandtschaft[1], nur von den Dämonen, aber nicht von den Menschen in seinem göttlichen Wesen erkannt und im Augenblicke der Verhaftung von seinem göttlichen Selbst in Gestalt des rätselhaften Jünglings in weißem Linnengewand verlassen (14, 51). Markus leugnet die Auferstehung des Fleisches, wie der Jesus Markions,

[1] Die bekannte Geschichte 3,32 f soll gerade beweisen, daß Jesus selbst jede menschliche Verwandtschaft für sich leugnet.

und seine Stellung zum Alten Testament und dem Mosaischen Gesetz, die er beide vom Standpunkte des Paulus aus bekämpft, entspricht ebenso der Denkweise des großen Ketzers, wie seine verächtliche Behandlung der Großkirche in Gestalt der Jünger und besonders des Petrus. Das Evangelium nach Markus ist das Evangelium nach Markion. Das sagt der Verfasser jenes Evangeliums selbst, wenn er Kap. 14, 13 Jesus zwei von seinen Jüngern den Auftrag geben läßt, beim Gang in die Stadt einem Mann mit einem Wasserkrug zu folgen. Der Krug heißt auf Aramäisch markos. Der Krugträger also ist der Evangelist selbst. Und dieser ist kein anderer als Markion. Denn das ungewöhnliche Wort keramion, das der Verfasser für den Wasserkrug gebraucht, ist eine deutliche Wortanspielung an Markion! Die Stelle bezieht sich darauf, daß Markion, im Gegensatze zur Großkirche, sich beim Abendmahle nicht des Weines, sondern des Wassers bediente. Daß aber das Markusevangelium nicht vor dem Jahre 140 entstanden sein kann, das bezeugen auch die zahlreichen von Raschke aufgedeckten zeitgeschichtlichen Anspielungen in jenem Evangelium, die sämtlich mehr oder weniger bestimmt auf die Zeit nach dem zweiten jüdischen Aufstande (132—135) unter Hadrian hinweisen.

So bezeugt auch das Evangelium des Markus unzweideutig, daß der Gottessohn der christlichen Kirche ursprünglich der gnostischen Mythologie entstammt und erst später, dank den gröberen Bedürfnissen einer nach Auferstehung ihres Fleisches verlangenden Masse, einen Menschenleib und eine menschliche Natur angedichtet bekommen hat, oder, wie es bei Raschke heißt: „Der evangelische Christus ist nur ein geschichtlich gekleideter Paulinischer Christus. Der Paulinische Christus ist ein katholisch frisierter gnostischer Christus. Der gnostische Christus ist nur eine metaphysische Wirklichkeit. Von dieser zu behaupten, daß sie geschichtliche Wirklichkeit sein müsse, wenn sie überhaupt Wirklichkeit sein solle, das ist nur ein Ausfluß der modernen Unfähigkeit, metaphysisch zu

denken oder gar den Ideenrealismus der Antike nachzuempfinden[1]."

Das Werk Raschkes, das seine neue Auffassung, ebenso wie das Markusevangelium von Drews, fortlaufend am Text des Evangeliums nachzuweisen sucht, ist unter allen Umständen dasjenige eines Mannes, dem kein Gegner den beliebten anmaßlichen Vorwurf des „Dilettantismus" machen kann. Es ist in derselben Weise, nach den gleichen philologischen oder literarkritischen Methoden gearbeitet, wie die Arbeiten der anerkannten Theologen. Daß es trotzdem bei diesen keine Gnade gefunden hat, sondern nur zu oft auf spöttische Ablehnung gestoßen ist, ist selbstverständlich. Der Theologe darf eben die Geschichtlichkeit Jesu nicht preisgeben, ohne damit sich selbst aufzugeben. Raschkes gnostischer Jesus ohne alle geschichtliche Wirklichkeit ist für die kirchliche Praxis nicht zu gebrauchen; die Theologie hat aber nicht sowohl ein Interesse an der geschichtlichen Wahrheit als vielmehr daran, angehende Geistliche für ihr Amt vorzubereiten, und zu diesem Zwecke muß Jesus, wie Bousset und Tröltsch verraten haben[2], eine geschichtliche Persönlichkeit sein. „Wissen ist Macht", hat Baco von Verulam gesagt. Aber ebenso oft ist auch umgekehrt Macht Wissen oder gilt wenigstens dafür, wenn auch nur die Macht der Vorurteile. Dies aber trifft durchaus inbezug auf die Geschichtlichkeit Jesu zu: man bedarf ihrer aus „sozialpsychologischen", aus Machtgründen: so darf an ihr auch nicht gerüttelt werden, und wenn ein Engel vom Himmel das Gegenteil verkünden würde.—

Übrigens tröstet sich die gegenwärtige Theologie, in der sog. modernen „formkritischen Schule" eines Bultmann, Dibelius, Karl Ludwig Schmidt, Bertram und anderer die Schutztruppe zu besitzen, die schon dafür sorgen wird, daß der Glaube an den geschichtlichen Jesus allen Zweifeln gegen-

[1] a. a. O. 30.
[2] a. a. O. 30.

über neu gefestigt und unzweifelbar begründet wird. Durch textkritische Erwägungen, wie Gunkel sie auf das Alte Testament angewendet hat, glaubt diese Schule, in den Evangelien Einzelanekdoten, auf sich selbst stehende Geschichten und Einzelworte unterscheiden zu können, die ursprünglich über die Person Jesu umliefen und erst nachträglich zu einem Ganzen zusammengesetzt sind. Man kann die Wahrheit ihrer Aufstellungen zugeben, nur ist nicht einzusehen, was damit für die Geschichtlichkeit Jesu gewonnen sein soll, da jene Bestandstücke sich ja ebenso gut auf eine erdichtete Persönlichkeit bezogen haben können. Übrigens ist es dieser Methode bis jetzt noch nicht gelungen, auch nur eine einzige sichere Tatsache aus dem Leben Jesu festzustellen. Auch sind nicht alle Theologen von ihrer Güte überzeugt. Schon hat Fascher in seiner Schrift „Die formgeschichtliche Methode[1]“ sich gegen diese gewandt, und theologische Autoritäten, wie Jülicher, zucken über sie die Achseln und prophezeien ihr ein baldiges Ende[2]. Dabei zeigt wohl nichts deutlicher die Verwirrung, die über die ganze Frage der Geschichtlichkeit Jesu bei den Theologen herrscht, als die Tatsache, daß schon im Jahre 1910 die Theologen Weidel[3] und Feigel in seiner Schrift „Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte Jesu“ die vollständige Abhängigkeit der Leidensgeschichte Jesu vom Alten Testament aufgezeigt haben, und ein anderer Theologe, Martin Brückner, in „Das Leben Jesu in Galiläa“ (1919) das Gleiche für das übrige Leben Jesu nachgewiesen hat, und dies in der Sammlung Religionsgeschichtlicher Volksbücher, die für die weitesten Kreise der Gebildeten

---

[1] Beiheft zur Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1924.

[2] S. dessen Besprechung des Buches von Fascher in der Deutschen Literaturztg. 1925, Heft 31.

[3] Weidel: Studien über den Einfluß des Weißsagungsbeweises auf die evangelische Geschichte in „Theologische Studien und Kritiken“ (1910, 83—109, 163 ff.).

bestimmt sind! Darf man sich unter solchen Umständen wundern, daß das Pochen der Theologie auf die Geschichtlichkeit Jesu von Eingeweihten überhaupt nicht mehr ernst genommen wird, und manche schon deshalb an jener Geschichtlichkeit verzweifeln, weil die Theologie selbst keinen Glauben mehr an sie zu haben scheint, so entschieden sie dies auch mit Worten abstreitet? —

Inzwischen erschien im Herbst 1924 das zwölfte bis vierzehnte Tausend der Christusmythe, — dies Buch in völlig umgearbeiteter Gestalt. Hier ist der Hauptinhalt der beiden vorherigen Christusmythen in gedrängter und möglichst volkstümlicher Weise zusammengefaßt, da der zweite Teil der „Christusmythe" nicht wieder aufgelegt werden soll, nachdem er seinen polemischen Zweck erfüllt hat. Hinzugekommen ist hauptsächlich ein Nachweis der gänzlichen geschichtlichen Wertlosigkeit der sog. Apostelgeschichte. Und auch „Die Petruslegende" erlebte, nachdem sie lange aus dem Buchhandel verschwunden war, eine Auferstehung, auch sie auf den heutigen Stand der Frage gebracht und mannigfach verändert und erweitert.

Gilbert T. Sadler

In England, wo auch Robertson mit seinen Annahmen auf heftigen Widerstand der Theologen und Laien gestoßen war, griff der Geistliche Gilbert T. Sadler (Wimbledon) die Frage der Geschichtlichkeit Jesu auf und beantwortete sie gleichfalls in verneinender Weise in „Has Jesus Christ lived on Earth"? (1914). Die Logia oder die Lehren Jesu sind eine christliche Zusammenstellung aus dem Alten Testament, dem Buche Henoch und rabbinischen Sprüchen und Gleichnissen, ausgewählt durch die christliche Liebesgesinnung. Die Lehre des Paulus von Christus ist den Mysterienreligionen und dem Gnostizismus entsprungen und hat den in Jesus verkörpert gedachten Liebesgeist zum Gegenstande. Das Markusevan-

gelium, das auch Matthäus und Lukas zu Grunde liegt, ist eine genauere Schilderung des Lebens Christi auf Erden, wobei seine Erzählungen zusammengedichtet sind aus messianischen Stellen des Alten Testaments und Auseinandersetzungen in der Kirche sowie zwischen dieser und den Juden. Die Geburtsgeschichten Jesu bei Matthäus und Lukas sind Kunst, nicht Geschichte; ihr Vorbild ist gleichfalls im Alten Testament (Geburt des Samuel) sowie in der Legende des Mithra zu suchen. Das vierte Evangelium ist rein symbolisch und lehrhaft. Jesus Christus war kein wirklicher Mensch auf Erden, sondern ein anderer Name für die Weisheit oder den Logos Gottes, die Verkörperung des Ideals der unbegrenzten Liebe, die das Gesetz Gottes und das tiefste Gesetz eines jeden menschlichen Lebens darstellt.

In „The Inner Meaning of the Four Gospels, re-interpreted in the Light of Modern Research and in Relation to Spiritual and Social Needs" (1920) zeigt Sadler die Herkunft der einzelnen Erzählungen, Gleichnisse und Worte Jesu sowie ihre sinnbildliche Bedeutung auf, um alsdann in „Behind The New Testament" (1921) seine Theorie der Herkunft des Christentums aus einem alexandrinischen Gnostizismus hellenistischer Juden in Jerusalem zu entwickeln. Sie verschmolzen Platonismus (Kreuz!) und die morgenländische Idee eines Falles in die Materie sowie die Mysterienreligionen eines sterbenden und auferstehenden Gottes mit dem jüdischen Messiasbilde, dem „Herrn der Gerechtigkeit", „dem Menschensohn im Himmel" aus dem Buche Henoch, miteinander und verkündeten so das Evangelium des Gottmenschen, verkörpert in einem gewöhnlichen Menschen, woraus alsdann die Auffassung entsprang, als ob ein Mensch vom Himmel herabgestiegen sei und als Christus wirklich auf Erden gelebt habe. Eigenartig ist Sadlers Auffassung des Markusevangeliums als einer Erzählung der Einweihung in die christliche Mysterienreligion.

Milesbo

In Italien hat schon im Jahre 1904 Milesbo (Emilio Bossi) in seinem Buche „Gesù non è mai esistito" die Geschichtlichkeit Jesu bestritten. Er schildert das Stillschweigen der Geschichte über die Existenz des Christus, untersucht die angeblichen außerkirchlichen Zeugnisse für diese Existenz, die geschichtlichen Gründe, die dagegen sprechen, und kommt auf Grund hiervon zu dem Ergebnis, daß Jesus keine geschichtliche Persönlichkeit ist. Kann doch auch die Bibel den Beweis des Gegenteils nicht liefern. Ihr Jesus Christus ist eine vollkommen übernatürliche Persönlichkeit, die bloße Verkörperung eines göttlichen Wesens. Sie schreibt von Christus nur in symbolischem Sinne, und was sie über ihn vorbringt, ist wesentlich dem Alten Testament entnommen. Ihr Jesus ist ein den Allegorien des Alten Testaments angepaßter Mythus, er hat kein eigenes Leben, ist eine rein theologische, dogmatische und mythologische Schöpfung. Dafür sprechen auch die grundsätzlichen Widersprüche sowie die Ungeheuerlichkeiten, die sich über ihn in der Bibel finden. Seine wesentlich passive Ethik ist nicht das Werk eines Menschen, sondern einer theologischen Sekte, nicht durch die Wirklichkeit des Lebens, sondern durch das Interesse der Kirche und die Rücksicht auf das Heil der Seele bestimmt. Die mythologische Betrachtung zeigt, daß es schon vor Christus zahllose Christusse gegeben hat, wie Krishna, Buddha, Zoroaster, Serapis, Dionysos, Adonis, Mithra usw. Es handelt sich dabei um Sonnengötter, wobei auch Milesbo mit Emile Burnouf, Hochart und Malvert auf die Ähnlichkeit Christi mit dem vedischen Agni und die von den deutschen Gelehrten so arg verspottete Gleichung agnus dei = Agni deus aufmerksam macht.

Milesbo wendet sich alsdann demjenigen zu, was er die „christliche Täuschung" nennt, nämlich dem Nachweis, daß die christliche Ethik nicht urtümlich ist, sondern in ihrem

Wesentlichen mit derjenigen anderer Religionsstifter und der Moral der antiken Philosophen (Seneca) übereinstimmt, sowie auch die christliche Lehre, insbesondere diejenige von der Unsterblichkeit der Seele, der Auferstehung, und das Dogma vom Worte (Logos) sich ebenso auch in anderen Religionen findet. Und da nun auch der christliche Kult mit demjenigen der übrigen vorchristlichen Religionen übereinstimmt, so schließt er mit Stefanoni[1], daß das Christentum nicht das Werk eines einzigen Menschen, auch nicht weniger Jahre, sondern langer Arbeit verschiedener Völker ist, die Zusammenfassung ihrer edelsten Gedanken, und daß es schon vor Jesus existiert hat, um alsdann zu zeigen, aus welchen psychologischen Tatsachen heraus sich die neue Religion gebildet hat.

Dabei weist Milesbo entschieden die Ansicht ab, als ob das Christentum einen sittlichen Fortschritt gebracht und der angeblichen Entartung des Heidentums Einhalt geboten habe[1]. War es doch selbst ein Prinzip der Entartung und nicht des Fortschritts. Hervorgegangen aus der Begegnung von Juden und Griechen in Ägypten, wo Morgen- und Abendland sich mischten, eine Mischung, die sich vollständig erst in Rom vollzog, trat es in die Welt, als Juden, Griechen und Römer den Glauben an Freiheit und Glück verloren hatten und daran verzweifelten, sie auf dieser Welt wiederzugewinnen, als die dem Altertum natürliche Lebensfreude durch die Besinnung auf die schmerzvolle Seite des Lebens zerstört war und die allgemeine Verzweiflung die Blicke auf eine jenseitige Welt gelenkt hatte. Das Christentum war das Ergebnis jener Zeit, als die Welt mehr als je von einer ungeheuren Sehnsucht nach Glauben, besonders einem neuen, wunderbaren, mystischen erfüllt war, in welchem der Verstand ausgeschaltet und die Sinne verleugnet wurden, als die Geister ermüdet, überdrüssig des Denkens und nur nach

[1] Vgl. dessen „Storia critica della superstizione".

[1] S. hierüber jetzt auch Seeck: Entwicklungsgeschichte des Christentums 313 ff.

Ruhe begierig waren. Die Einheit der Welt, wie Alexander sie vorbereitet, Rom sie vollendet hatte, in welcher sich der allgemeine Friede bei der allgemeinen Knechtschaft verwirklichte, sowie die Weltherrschaft der griechischen Sprache wurden das Bindemittel und der moralische Berührungspunkt zwischen den verschiedenen Nationen, während Rom den Mittelpunkt der materiellen Berührung der verschiedenen Völker bildete und der religiöse Zustand der Zeit, die zahlreichen Mysterienkulte (Serapis, Isis, Mithra) und nicht zuletzt die modische Hinneigung zum Judentum, seinem Glauben an das nahe Weltende und der Auferstehung von den Toten, seinen eindrucksvollen großen Persönlichkeiten dem Siege des Christentums zu statten kamen. Huldigten doch auch die damaligen Juden dem Kultus eines Erlösergottes, wahrscheinlich ursprünglich des ägyptischen Serapis, des verkörperten Wortes, der auch Chrestus, d. h. der Gute, hieß, um alsdann in Rom zur Unterscheidung von jenem und im Interesse der Herrschaftsansprüche der römischen Kirche in den Jesus der Evangelien umgewandelt zu werden.

Soviel ist jedenfalls unbestreitbar, die christliche Kirche existierte vor den Evangelien und war schon vom Beginn der neuen Sekte an nach dem Vorbilde der jüdischen Theokratie und dem Schema des griechischen Vereinswesens und des römischen Kollegiums hierarchisch, dem sie auch ihre Hauptbezeichnungen (Klerus, Bischof, Presbyter, Diakon usw.) entlehnt hat. Ihre kluge Politik und ihre Vereinigung mit der weltlichen Macht unter Konstantin vollendeten ihre Herrschaft über die Seelen. Und da sie trotz aller Verfolgungen mit dem Heidentum nicht anders fertig werden konnte, so verwandelte sie deren Götter in Heilige, wofür Milesbo eine Menge von Beispielen anführt, und dies alles ganz unabhängig von der angeblichen Persönlichkeit ihres Christus, der nie existiert hat und der ihr lediglich dazu diente, für die christlichen Vorstellungen zu werben. Gab er doch der leichtgläubigen Menge einen neuen Gegenstand ihrer Verehrung in Menschengestalt, eine den Sinnen zugängliche

Gottheit, an die sie glauben konnte, weil sie gleichsam mit Händen greifbar erschien. Allein die Kraft ihrer Ausbreitung stammt nicht von Christus, sondern aus dem volkstümlichen Wahn, in jenem das Sinnbild der in diesem Leben verworfenen Unglücklichen zu erblicken, die in ihm verherrlicht werden würden. Mit dem Glauben an die Geschichtlichkeit dieses Christus bricht auch das Christentum zusammen.

Der Radikalismus in Frankreich

Die Gleichsetzung von Christus mit Chrestus-Serapis, der Milesbo zugeneigt ist, stammt von dem Franzosen L. Ganeval und ist von diesem in seiner Schrift: „Jesus dans l'histoire n' a jamais vécu" (1875) besonders zur Erklärung von Tacitus' Annalen 15, 44 vertreten worden, indem dieser hiermit gleichfalls die Geschichtlichkeit Jesu meinte, bestreiten zu können. Die Schrift beweist, daß man auch in Frankreich begonnen hatte, an dem Jesus der Evangelien irre zu werden. Und dieser Zweifel wurde noch verstärkt durch das umfangreiche und bedeutende Werk von Ernest Havet „Le Christianisme et ses Origines" (1883), das in seiner Kritik des Lebens Jesu von dem geschichtlichen Jesus kaum noch den Schatten übrig ließ: „Nicht nur die äußeren Tatsachen, auch sogar die Seele Jesu entwischt uns"[1]. —

Mit voller Entschiedenheit ist die Geschichtlichkeit Jesu neuerdings durch Moutier-Rousset in „Le Christ a-t-il existé?" (1922) bestritten worden. Er zeigt zunächst die allgemeine Unglaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte auf: „Die Gewißheit der Persönlichkeit des Ulysses ist uns durch die Ilias und Odyssee besser bezeugt als diejenige Jesu durch die Evangelien. Wer würde es trotzdem wagen, den schlauen König von Ithaka nicht für eine erdichtete Gestalt anzusehen? Und trotzdem enthalten die Gedichte Homers weniger Unmöglichkeiten und Wunder als die Erzählungen des Markus, Matthäus,

[1] a. a. O. Bd. IV, 41.

Lukas und Johannes, und die Verfasserschaft der Gesänge vom Zorne des Achilleus und den Mißgeschicken des Gatten der Penelope, obschon sie aufs Entschiedenste dem blinden Sänger von Chios abgesprochen worden sind, ist weniger bestreitbar als diejenige der Werke der Evangelisten". Die gesamte übrige Geschichte weiß nichts von Jesus, weder Josephus, Philo, Justus von Tiberias, Plutarch, Tacitus, Sueton, Plinius der Jüngere, Juvenal, Persius, Martial, noch die kirchlichen Schriftsteller (Paulus, die Apostelgeschichte, die Verfasser der apokryphen Sendschreiben, Sibyllinen u. s. w.).

Und die Evangelien? Sie sind als geschichtliche Urkunden gänzlich unzureichend. „Keine Persönlichkeit der Weltgeschichte oder der Legende ist nebelhafter und weniger greifbar als der Jesus der Evangelien: Mars, Ceres sind uns nahe stehende Gestalten im Vergleich mit derjenigen des Messias. Wir wissen, daß Athene blaue Augen hatte und Venus blond war; die Akten der Thekla geben uns ein eindrucksvolles Bild des Paulus. Jesus hingegen ist viel mehr eine hieratische Gestalt, ein Sinnbild, eine künstliche Personifikation des herkömmlichen Typus des Messias, wie er im Alten Testament verkündigt ist, als eine wirkliche Persönlichkeit." Er ist dies auch selbst in den apostolischen Zeiten der Apostel nicht gewesen, sondern blieb beständig eine immaterielles Geschöpf der Legende, wie man denn auch niemals anders über ihn als wie über ein übernatürliches Wesen gesprochen hat, dessen Schicksale so erfunden sind, daß sie mit den Prophezeiungen des Alten Testamentes übereinstimmten. Die evangelischen Schriftsteller halten sich nicht an die üblichen Zeitbestimmungen, die wirkliche Geschichte ist ihnen unbekannt. Es verhält sich so, wie der Abbé Loriaux sagt: „Biedere Leute glauben an die Göttlichkeit Jesu auf Grund überarbeiteter Abschriften, verloren gegangener Urschriften, durchgesehen, man weiß nicht wo noch wann, durch unbekannte Verfasser, die sich widersprechen und die keine Zeugen der Ereignisse sind, von denen sie berichten." Mit Recht hat daher auch Augustin

gesagt: „Ich wahrlich würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche hierzu nötigte.“ Er vergißt dabei nur, daß ja die Autorität der Kirche sich auf die Evangelien gründet, er sonach mit seinen Worten sich offenbar in einem fehlerhaften Kreise herumbewegt. Die Existenz des Gargantua beruht, wie schon Voltaire bemerkt hat, auf genau so sicheren Grundlagen, wie die Legende von Jesus, und der Glaube an ihn ist von keiner anderen Art, als wenn man den Helden des Rabelais für eine geschichtliche Persönlichkeit halten wollte.

Aber nicht bloß die Personen, wie sie in den Evangelien auftreten, sind ungreifbar und widerspruchsvoll gezeichnet, auch die Ortschaften, in denen sie sich bewegen, die in den Evangelien geschilderte Geographie Palästinas geben nicht weniger zu Bedenken Anlaß. Die Verfasser der Evangelien haben augenscheinlich keinerlei genauere Kenntnis des heiligen Landes. Was sie uns von dessen Fauna und seiner Flora mitteilen, entbehrt aller sonderartigen Bedeutung, wofern es nicht dem Charakter von Palästina geradezu widerspricht. Sie kennen die näheren Verhältnisse der Gegenden offenbar gar nicht, in denen sie ihre Geschichte sich abspielen lassen. Und ebenso bestätigen die Namen der Münzen, die Gewichte und Maße, die von ihnen erwähnt werden, den Schluß, daß sie Palästina nie gesehen haben, wie denn z. B. auch die Kleider der galiläischen Bauern durch einen hellenischen Schneider angefertigt sind.

Was bleibt sonach übrig von einer Legende, deren Held ein ungreifbares Phantom ist, und dessen ganze Umgebung, Menschen und Sachen falsch, grundfalsch sind? Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß auch der Hauptbericht der Evangelien, derjenige über das Leiden Jesu, aller psychologischen und geschichtlichen Wahrscheinlichkeit ins Gesicht schlägt und nur eine künstliche Zurechtmachung auf Grund der alttestamentlichen Vorlage darstellt. Schon Havet hat geurteilt, daß aus dem ganzen Leben Jesu nichts sicher sei als die alleinige

Tatsache seiner Kreuzigung durch Pontius Pilatus. Indessen selbst diese steht nicht einmal fest, und so kann das Endurteil über die Evangelien nur lauten, daß die Legende von Christus eine unzulässige Fabel darstellt. —

Mit Moutier Rousset stimmt Paul Louis Couchoud in seiner Schrift „Le mystère de Jésus" (1924) überein.

Das Evangelium, die Frohbotschaft von Jesus dem Heiland, auch das „Geheimnis des Jesus" genannt, ist keine Geschichtserzählung in unserm Sinne — geschichtliche Zeugnisse für Jesus gibt es nicht. Es ist auch keine philosophische Lehre, sondern eine Offenbarung Gottes, wenigstens bei Paulus. Ein Evangelist ist ein Prophet, der diese Frohbotschaft durch eine geistige Gnadengabe verkündigt, so auch Markus, der älteste Evangelist. Sein Evangelium zerfällt in zwei Teile. Der erste dieser Teile beruht auf geschichtlichen Erinnerungen, aber diese handelten ursprünglich nicht von Jesus. Markus war der Dolmetscher des Petrus und hat die Taten und Wunder, die dieser unter dem Einflusse des Heiligen Geistes, d. h. Jesu, vollzogen haben wollte, als solche Jesu selbst erzählt. Daher die Übereinstimmung zwischen den Wundern Jesu und denen des Petrus in der Apostelgeschichte. Aber auch der zweite Teil des Markusevangeliums ist außer durch Prophetenstellen, wie vor allem Jes. 53, durch den Tod des Stephanus beeinflußt, dessen Prozeß sich in demjenigen Jesu widerspiegelt. Der Tod des Stephanus war das große tragische Ereignis der ersten Zeiten des Christentums. Es hat wesentliche Züge zum mystischen Tode Jesu geliefert.

Diese Annahme des französischen Forschers scheitert freilich leider an der Tatsache der Unglaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, deren Erzählungen vielmehr umgekehrt denjenigen der Evangelien nachgebildet sind[1]. Die Apostelgeschichte ist ganz sicher eine reine Dichtung. Daß Markus seine Kunde von

[1] S. Christusmythe 1924.

Jesus durch Petrus empfangen haben sollte, diese Nachricht des Eusebius, ist mehr als zweifelhaft. Die Leidens- und Todesgeschichte Jesu läßt sich restlos aus dem Alten Testament und dem Sternhimmel verstehen[1]. Es ist überflüssig, zu ihrem Verständnis auch die angeblichen Petruserzählungen hinzuzuziehen, die Wunder Jesu aus mißverstandenen Wundern des Petrus herzuleiten und die höchst anfechtbare Geschichte von der Steinigung des Stephanus für das Vorbild der Verurteilung Jesu anzusehen. Das heißt, ein Unbekanntes durch ein anderes ebenso Unbekanntes erklären. Aber darin hat Couchoud recht, das Evangelium als einen jüdischen Midrasch, eine Gleichniserzählung über das christliche Geheimnis, zu betrachten. Seine Absicht ist nicht, geschichtliche Tatsachen zu erzählen, sondern das Mysterium des für uns gestorbenen Gottes zu entwickeln. Es zeigt, wie man dieses in Rom zur Zeit des Domitian (?) auffaßte, so wie die Offenbarung des Johannes zeigt, wie man es um dieselbe Zeit in Ephesus ansah. Beide Werke, so verschieden sie aussehen, haben im Grunde doch den gleichen Gegenstand, die gleiche Methode. Sie betreffen das übernatürliche Wesen, von dem sie inspiriert sind. Als Geschichte aufgefaßt, bricht das Markusevangelium vollkommen in sich zusammen. Jesus ist als geschichtliche Persönlichkeit gänzlich unbekannt. Man kann nicht einmal, wie gewisse Kritiker, sagen: Wir wissen nichts von ihm, außer daß er gelebt hat. Man muß den Mut haben, zu sagen: Wir wissen nichts von ihm, nicht einmal, daß er gelebt hat. Und hier nun beginnt das Rätsel. Wie konnte man aus einem Menschen, dessen Existenz sogar zweifelhaft ist, den großen Gott des Abendlandes machen? Renan hat einen rein menschlichen Jesus zu zeichnen versucht. Aber er hat die Züge zu diesem Bilde lediglich sich selbst und Lamenais entnommen. Loisy, der größte französische Bibelkritiker der Gegenwart, weiß als einzige sichere Tatsache aus dem Leben Jesu nur dessen Verurteilung anzuführen. Oder

[1] S. mein Markusevangelium 208 ff.

erklärt sich vielleicht die Entstehung des Christentums besser mit als ohne einen geschichtlichen Jesus?

Die ersten Zeugen des Christentums sind die Briefe des Paulus. Couchoud läßt ihre Echtheit mit Ausnahme des zweiten Briefes an die Thessalonicher, des Epheserbriefes sowie der Briefe an Titus und Timotheus gelten. So erscheint nach ihm der Paulinische Jesus mit Jahwe geradezu derselbe trotz der von ihm behaupteten Verschiedenheit. Allein eben deshalb ist es auch unmöglich, daß Paulus seine Auffassung von Jesus der Erinnerung an einen galiläischen Wanderprediger entnommen habe, der als Aufrührer zu Jerusalem hingerichtet wurde. Gewiß kennt das Altertum zahlreiche vergöttlichte Menschen (Kaiser Claudius, Apollonius von Thyana, Alexander von Abonoteichos). Aber in einer Nation wenigstens war eine solche Vergöttlichung unmöglich, bei den Juden. Sie verehrten Jahwe, den einzigen, übersinnlichen, wahren Gott, von dem man sich kein Bild machte, dessen Namen man nicht einmal aussprach, der durch Abgründe über Abgründe von der geschöpflichen Welt geschieden war. Die Juden verehrten den Kaiser, aber sie würden sich lieber haben totschlagen lassen, als jenen als Gott anzuerkennen. Sie würden dies auch getan haben, selbst wenn es sich um Moses gehandelt hätte. Und der erste Christ, dessen Stimme wir vernehmen, ein Hebräer, Sohn eines Hebräers, sollte ohne Bedenken einen bloßen Menschen Jahwe unmittelbar zur Seite gestellt haben? „Das ist", sagt Couchoud, „das Wunder, wogegen ich mich sträube. Die Wunder der Evangelien würden keine Schwierigkeit bereiten. Sie könnten hundert mal zahlreicher sein: ich würde um einer solchen Kleinigkeit willen nicht an der Geschichtlichkeit Jesu zweifeln. Das unüberwindliche Hindernis ist der Jesuskultus, die christliche Religion. Die Existenz des Christentums, weit entfernt, diejenige Jesu zu beweisen, schließt sie aus." Je wahrscheinlicher man uns Jesus macht, um so unwahrscheinlicher wird Paulus. Das Christentum ist nicht die Vergöttlichung eines Menschen.

Nirgends beruft sich Paulus auf einen geschichtlichen Bericht. Für ihn ist die Existenz Jesu nicht überliefert, sondern offenbart. Seine Zeugen sind die heiligen Schriften und die Innenerfahrung, der Buchstabe und der Geist. David, Jesaia und Daniel beweisen Jesus. Die Gnadengaben und Wunder in den Gemeinden bezeugen seine Gegenwart und Kraft. Am Anfang des Christentums steht eine theologische Erfindung. Der Kyrios (Herr) der alten Bibel hat sich verdoppelt in Gott den Schöpfer und Kyrios Christos. Die Vorstellung von Jesus ist nicht einer geschichtlichen Tatsache, sondern einer neuen Auslegung des alten Wortes Gottes entnommen. Eine mystische und neuartige Erläuterung ist der Anstoß zur Entstehung des Christentums gewesen. Die Visionen, Wunder und Offenbarungen des Geistes haben die Bestätigung hierzu geliefert. Hier ist der wahre Ursprung der Paulinischen Auffassung von Christus. Die Legende in der geschichtlichen Form ist erst nach ihm zustande gekommen. Allein im eigentlichen Sinne begonnen hat das Christentum doch erst an dem Tage, an welchem jenes aus der Schrift entstandene Wesen Christus jemandem in einer Vision erschien. Als diesen Jemand betrachtet Couchoud den Apostel Petrus. Die Vision des Petrus bildet die geschichtliche Unterlage des Christenglaubens.

Jesus ist hiernach kein zunehmend vergöttlichter Mensch, sondern ein nach und nach vermenschlichter Gott. Die Evangelien sind nur auf Grund der Theologie des Paulus zu verstehen. Löst man sie von dieser los, so verlieren sie alle tiefere Bedeutung. Für sich allein würden sie den Glauben nicht ins Leben gerufen haben. Sie haben das Jesusbild des Paulus nur vollendet, indem sie den himmlischen Menschen des Apostels in ein geschichtliches Individuum umgedichtet haben.

Das Rätsel von Jesus löst sich auf in ein Mysterium. Seine Geschichte ist eine dem Herzen zu teil gewordene Offenbarung, das Leben eines Wesens, dem sich nur die Seele nähert, eine Sammlung von eindrucksvollen Handlungen und lebendigen

Worten, die das Heil verschaffen, eine Sammelvorstellung der geheiligten Natur. Nur so ist es der Gegenstand eines exakten Studiums, eine der größten Angelegenheiten der Weltgeschichte, und Couchoud zweifelt nicht daran, daß um 1940 (?) Jesus ganz aus dem Umkreise der geschichtlichen Tatsachen verschwunden sein und sich in eine bloße Sammelvorstellung verwandelt haben wird. Der geschichtliche Jesus ist vollständig annehmbar nur den Gläubigen und kann nur von ihnen wirklich verstanden werden. Sie allein haben den Schlüssel jener alten Texte. Für sie gibt es kein Jesusrätsel. Die Göttlichkeit Jesu, wie Paulus sie versteht, und seine Geschichtlichkeit verbinden sich nur in einem Herzen, das schon glaubt. „Wenn ihr aus Gemütsgründen an den Menschgott glaubt, so glaubt ihr an den geschichtlichen Jesus auf Grund einer einfachen Entsprechung. Alle Texte bezeugen euren Glauben, sie sind für euch geschrieben. Aber wenn ihr nicht an den Gottmenschen glauben könnt, hofft nicht, aus den gleichen Texten den geschichtlichen Menschen herauslesen zu können. Er ist nicht darin." Der Gottmensch erklärt alles, aber er ist ungreifbar. Der gewöhnliche Mensch ist klar, aber er macht alles unbegreiflich.

Und wie steht es mit dem Jesusbild des Paulus? Es ist rein metaphysisch, gnostisch, aus Stellen des Alten Testaments gewonnen worden. Sein Jesus ist der Held einer Offenbarung, nicht der Geschichte, der Gegenstand einer mystischen Erfahrung, ein Mysteriengott ohne jegliche sinnliche Greifbarkeit. Und nicht anders ist es auch mit den übrigen Jesusgestalten, wie sie uns in den Briefen des Neuen Testaments entgegentreten. Aber auch der Clemensbrief, den Couchoud merkwürdigerweise für echt zu halten scheint, die Didache (Lehre der zwölf Apostel), der Hirt des Hermas wissen nichts von einem geschichtlichen Jesus. Erst der Glaube an einen lebendigen Jesus hat den Glauben an einen Jesus geschaffen, der gelebt hat. Die Weissagungen, Gleichnisse und Oden, die man bei den christlichen Zusammenkünften hervorsprudelte, haben den

Stoff zu den Worten Jesu geliefert, während seine Taten auf Wundern, Sinnbildern und Visionen beruhen und das Alte Testament die Einzelheiten hierzu beigesteuert hat. Markion hat mit Recht in den Evangelien nur einen geistigen, aber keinen Jesus von Fleisch und Blut gefunden. Diejenigen, die Markion verdammt haben, sind Schuld an der Dunkelheit, die über dem Ursprung des Christentums liegt, und haben diesen undurchdringlich gemacht. Ohne es zu wollen, haben sie alles getan, um den Glauben hervorzurufen, das junge Christentum sei dieser alte Plunder ohne religiösen Wert, diese Torheit: die Vergöttlichung eines Menschen gewesen. Lassen wir den Menschen fahren, halten wir uns an den Gott! Jesus gehört nicht in die allgemeine Geschichte, sondern in die Religionsgeschichte und die Soziologie. Er ist nicht der Sohn des Joseph und der Maria gewesen, sondern seine Erzeuger sind: Glaube, Hoffnung und Liebe.

Georg Brandes

Die jüngste Auslassung über die Jesusfrage stammt von keinem Geringeren als dem berühmten dänischen Literaturforscher Georg Brandes. Wie er immer in erster Reihe gestanden hat, wenn es galt, alte Vorurteile zu brechen und einem Neuen die Bahn zu öffnen, so hat er auch trotz unzünftiger Beschaffenheit sich veranlaßt gesehen, in den Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu einzugreifen. Seine Schrift trägt den Titel „Die Jesus-Sage", 1925.

„Wer eine Wahrheit ausspricht, die die teuersten Vorstellungen eines Volkes auf den Kopf stellt", sagt Brandes an einer Stelle seiner Darlegungen, „muß auf Verfolgung und vieles Schimpfen vorbereitet sein." So ist es dem Berner Geistlichen Uriel Freudenberger ergangen, der im Jahre 1752 zuerst die Geschichtlichkeit Wilhelm Tells anfocht, und Brandes hat die Wahrheit seines Ausspruchs inzwischen auch schon an sich

selbst erfahren. Wilhelm Tell hat nie existiert. Aber das tut ihm keinen Abbruch. Er ist und bleibt ein wirksames Ideal und beherrscht als Vorbild die Gemüter. Nicht anders steht es auch mit Jesus.

Die älteste neutestamentliche Fassung dieser Gestalt liegt uns in der Offenbarung des Johannes vor; sie ist sonach mit Unrecht an den Schluß dieses Werkes gestellt, während sie von Rechts wegen an dessen Anfang gehörte. Ebenso sollten die Briefe des Paulus vor den Evangelien stehen. „Dieses Verhältnis hat nicht wieder gutzumachenden Schaden angerichtet, eine Mannigfaltigkeit unüberwindlicher Vorurteile verbreitet, es einer wahreren als der gewohnten Auffassung geschichtlicher und seelischer Tatsachen fast unmöglich gemacht, sogar bei dem verständigeren Teil der Menschheit durchzudringen."

Einst waren es die Wunder Jesu, an denen man vor allem Anstoß nahm; von ihnen ist die Kritik der Evangelien ausgegangen. Heute steht die Existenz des geschichtlichen Jesus selbst in Frage. Daß die Darstellung seines Lebens in den Evangelien in weitgehendem Maße durch Geschichten und Worte des Alten Testaments bestimmt ist, leugnet niemand. Das gilt vor allem auch von seiner Leidensgeschichte und der Darstellung seines Todes; sie sind in ihren Einzelheiten aus lauter solchen Stellen zusammengestoppelt (Jes. 53, Ps. 22!) und enthalten keinerlei wirkliche Geschichte. Heidnische Zeugnisse für Jesus gibt es nicht. Die Stelle bei Tacitus ist unecht. Paulus, von dem Brandes ein ausgezeichnetes Charakterbild entwirft, kennt nur einen himmlischen Christus, nicht den Jesus der Evangelien. Jener bildet den Ausgangspunkt der sog. evangelischen Geschichte. „Das Christentum existierte in seinem Keim und seinem Wesen von dem Augenblicke an, da der Messias der Propheten, der Diener des Herrn bei Jesaia, der verfolgte Gerechte der Psalmen und Weisheitsbücher zu einer einzigen Gestalt, zu Jahwe selbst verschmolzen, in einen Gott verwandelt

wurde, der starb, wieder aufstand und sich wiederum offenbaren wollte, um die Welt zu richten. Später haben dann die Fragelust und Wißbegier des gemeinen Volkes, sein Mangel an Fähigkeit, sich in solche geistigen Höhen zu heben, verursacht, daß man überlieferte Anekdoten, eine mystische oder mythische Erzählung von der Entstehung Jesu, eine Nachstellung des Neugeborenen durch Herodes, nachgeahmt der des neugeborenen Moses durch Pharao (auch ihm ist nachgestellt worden, und er hat wohl nie gelebt), eine Mythe von seiner Versuchung durch den Teufel, eine Menge treffender Aussagen und Gleichnisse, die von damaligen Weisen stammten, die Erzählungen von einem hochsinnigen, überlegenen Manne aus dem Volke, eine Menge Heilungsmirakel, Wunder, Symbole, Visionen zusammengescharrt und daraus das aus zahlreichen Elementen bestehende Gebräu gekocht, das Markus zufolge das Evangelium genannt wird."

Das ist dieselbe Anschauung, die Drews in seiner „Christusmythe" vertreten hat. Auch Brandes zieht zur weiteren Erklärung die Vorstellung der leidenden, sterbenden und auferstehenden Götter des Altertums herbei. Auch er macht auf die Tatsache aufmerksam, eine wie unbestimmte und verschwommene Gestalt trotz alles Geredes von Anschaulichkeit der evangelische Jesus ist und eine wie wenig feste Form die schönsten uns von Jesus berichteten Erzählungen in der Phantasie der Evangelisten angenommen haben. „Wie vieles, was von dem nicht denkenden Leser als Geschichte aufgefaßt wird, Allegorie ist, so muß in dem scheinbar Historischen auch viel Astrologie stecken." Man hat geglaubt, um zu ihrem historischen Kern vorzudringen, nur einfach alles von der evangelischen Darstellung abziehen zu können, was unmöglich geschichtlich sein kann. „Es dürfte," meint Brandes, „einem dann gehen, wie Peer Gynt, wenn er die Zwiebel schält und Lage auf Lage abwickelt. Er findet eine unbändige Menge Lagen, hofft, daß der Kern doch schließlich zutage kommen soll, und entdeckt

dann zu seinem Unbehagen, daß bis ins Innerste nichts als Lagen sind."

Eine nähere Betrachtung der evangelischen Geschichten bestätigt ihren rein mythischen und erdichteten Charakter. Das gilt vor allem auch von der Geschichte vom Verrat des Judas. „Daß man sie geglaubt hat, macht dem Scharfsinn der Menschheit keine Ehre." Besonders haben Moses, Josua, Elias und Elisa den Evangelisten zu ihrer Jesusgestalt Modell gestanden, und diese ist, wie gesagt, keineswegs eine deutliche und gleichartige Gestalt aus einem Guß geworden. Sie ist voller Widersprüche, nichts weniger als durchaus vorbildlich und lehrt im Grunde genommen nichts, was nicht längst Allgemeingut seiner Zeit war. Die griechisch-römische Moral stand hoch über derjenigen, wie die Evangelien sie Jesus in den Munde legen. Und was die Gleichnisse Jesu anbetrifft, so sind sie vielfach mehr als anfechtbar. „Schnurrig" nennt Brandes z. B. mit Recht die Gleichnisse, in denen der Jesus der Evangelien auffordert, Gott unverdrossen mit Gebeten zu überlaufen: das helfe immer, er werde nämlich der Quälerei so satt, daß er alles bewillige. Der Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und der der Thora oder der Rabbinen vor ihm ist ganz künstlich errichtet. Jesu Kampf gegen die Pharisäer ist vollkommen ungeschichtlich. Ein Blick auf die Apokalypse und das vierte Evangelium bestätigt den mythischen Charakter der Evangelien. Daran ändern auch die Stellen nichts, die scheinbar etwas Herabsetzendes von Jesus berichten (Schmiedels „neun Grundsäulen"!). Sie schaffen nur eine Gegensatzwirkung, etwa wie wenn jemand Beethoven, um einen Eindruck von seiner Größe zu geben, in seiner Jugend in einem Dorfe Geige spielen und neben dem örtlichen Lieblingsgeiger durchfallen ließe. „Es ist hoffnungslos, bei den Synoptikern historischen Boden erreichen zu wollen." Auch Osiris, Prometheus, Apollon u. a. sollen der Menschheit unschätzbare Dienste geleistet haben und wurden in zahlreichen Tempeln verehrt. Daß sie je existiert haben sollten, glaubt heute nicht ein

einziger mehr, daß sie aber nicht existiert haben, verringert sie so wenig, wie es Achilles, Odysseus, Hamlet oder Faust verringert. Schon Kierkegaard hat bestritten, daß man aus der Geschichte etwas über Christus erfahren könne. „Das heißt in den Gedankengang und die Sprache unserer Tage übertragen: Es ficht göttliche Wesen nicht an, daß sie ihr wahres Leben, ihr einziges Leben im Gemüt des Menschen haben."

Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu und die religiöse Lage der Gegenwart

Überblickt man die Schriften gegen die Geschichtlichkeit Jesu, so hat man zunächst den Eindruck, daß die Leugner seiner Existenz nur in diesem einen Punkte übereinstimmen, im übrigen jedoch die allerverschiedensten Behauptungen vertreten. Das ist ja auch nur selbstverständlich, da die Frage nach der wahren Entstehung des Christentums, die mit derjenigen nach der Geschichtlichkeit Jesu in allerengstem Zusammenhange steht, nur vermutungsweise beantwortet werden kann und hier die verschiedensten Möglichkeiten von den verschiedenen Standpunkten der Betrachtung aus sich darbieten. Hat doch die christliche Kirche selbst alles getan, um ihren wahren Ursprung in einen Nebel von erdichteten Erzählungen zu hüllen, und dadurch die Spuren ihres Eintritts in die Weltgeschichte den Blicken der Nachwelt so gut wie vollständig zu entziehen gewußt. So kann der unbeeinflußte Forscher nur mit äußerster Mühe, nachdem er den Schutt der kirchlichen Überlieferung nach Möglichkeit hinweggeräumt hat, bis zu den Quellen des Christentumes vordringen oder vielmehr die letzteren nur mittelbar erschließen und durch Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten eine Hypothese über die Entstehung der christlichen Religion aufstellen. Und dies ruft dann nur allzu leicht den Eindruck hervor, als ob die Geschichtlichkeit Jesu selbst nicht so zweifelhaft sei, wie deren Leugner dies behaupten.

Demgegenüber ist zu sagen, daß die Ungeschichtlichkeit Jesu wissenschaftlich so gut feststeht, wie diejenige etwa des Lykurg, des Romulus und Remus, der sieben Könige Roms,

des Horatius Cocles oder Wilhelm Tells. Und auch daran kann kein Zweifel sein, daß, wenn es sich nicht eben um Jesus, den Heiland des christlichen Glaubens, handelte, kein wissenschaftlich geschulter Forscher noch eine Lanze für sie einlegen würde. Es ist wirklich nur das christliche Vorurteil und die Furcht vor den praktischen Folgen einer Leugnung Jesu, die, wie sie die Geschichtsforscher, mit wenigen Ausnahmen, bisher daran verhindert haben, sich ernsthaft um die Frage der Entstehung des Christentums zu bemühen, die Theologen, auch wenn sie sich „geschichtliche" nennen, so krampfhaft an ihrem Jesus festhalten läßt. Ist doch die Geschichte für den Glauben, wie zu Anfang dieser Schrift bereits hervorgehoben wurde, eben nur das Mittel zur Begründung der Wahrheit der christlichen Erlösungslehre: Christus „muß" gelebt haben, wenn Erlösung im Sinne des Christentumes möglich sein soll, und er „hat" gelebt, weil andernfalls das Christentum die unerschütterliche Sicherheit seiner Überzeugung, die Begründung, Verbürgung und Bestätigung seines Glaubens einbüßen würde, durch die es allen anderen Religionen überlegen zu sein behauptet, und wodurch es sich grundsätzlich von seines Gleichen unterscheidet. Hat Jesus nicht gelebt, ist er nur ein menschliches Ideal, ein bloßes Phantasiebild, ein Symbol für irgendwelche religiösen Gefühle und Strebungen, eine Fiktion, d. h. eine bewußte Erdichtung im Sinne der „Philosophie des Als ob", so schwebt der christliche Glaube in der Luft, ist er selbst nur eine Wahnidee, und Jesus ist nur ein Gott neben zahllosen verwandten anderen Erlösergöttern, einem Tammuz, Attis, Adonis, Mithra, Osiris, Dionysos, so ist das Christentum nur eine Abart des antiken Heidentums, nicht glaubwürdiger als dieses, und entbehrt die christliche Weltanschauung jeder annehmbaren realen Unterlage Hat Christus nicht gelebt, so ist der christliche Glaube eitel. Ja, das Christentum ist, genau genommen, schon dadurch in Frage gestellt, daß an der Geschichtlichkeit seines sog. Stifters überhaupt gezweifelt werden kann. Denn dieser diente

ja, wie gesagt, ursprünglich eben nur als Bestätigung für seine Wahrheit, und die Geschichtlichkeit Jesu gehört selbst mit zum Inhalt der christlichen Glaubenslehre.

Nichts törichter daher und gedankenloser, als, wie dies besonders in Laienkreisen neuerdings üblich wird, die ganze unbequeme Frage der Geschichtlichkeit Jesu sich dadurch vom Halse schaffen zu wollen, daß man sich für sie nicht zu interessieren vorgibt und es im Grunde für gleichgültig erklärt, ob Jesus gelebt hat oder nicht. Wie? es sollte belanglos sein, wie das Christentum zustande gekommen ist, ob durch die Wirksamkeit eines Jesus oder im Sinne der Jesusleugner durch die Vermittlung der Mysterienkulte und des Gnostizismus? Es sollte belanglos sein, ob der Gnostizismus, der in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens eine so bedeutende Rolle gespielt hat und noch immer spielt, am Anfang der christlichen Entwickelung steht, wie die „Christusmythe" behauptet, oder ob er im Sinne der geltenden kirchlichen Überlieferung einen bloßen Ableger der ursprünglichen christlichen Bewegung darstellt? Die Entstehung des Christentums sollte keine Interesse haben, das Zustandekommen des Neuen Testaments eine bloße Doktorfrage sein, über die der „moderne" Mensch sich weiter kein Kopfzerbrechen macht? Aber die ganze Weltgeschichte müßte umgeschrieben, alle unsere bisherigen Ansichten über Kirche und Staat müßten von Grund aus neu gestaltet werden, wenn es sich bewahrheiten sollte, daß Jesus nicht gelebt hat! Denn alsdann steht zum mindesten die Existenz der katholischen Kirche in Frage, die ihr Dasein dem Umstande zu verdanken behauptet, daß Jesus die „Schlüsselgewalt" dem Apostel Petrus übergeben habe[1]. Die ganze Überlieferung, worauf jene Kirche sich stützt, erweist sich alsdann als das ungeheuerliche Werk priesterlicher Herrschsucht, während der Protestantismus sich auf ein Buch gründen würde, das nichts als Märchen, Sagen, morgenländi-

[1] Vgl. darüber meine „Petruslegende" (1925.)

sche Mythen enthält und von dem Glauben an solche das Seelenheil abhängig machen würde.

Es gibt kein Christentum ohne Christus, und es gibt keinen anderen Christus als den geschichtlich bezeugten.

Die Theologen haben daher von ihrem Standpunkte aus auch sehr recht daran getan, sich aufs Äußerste gegen die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu zur Wehr zu setzen. Nachdem sie anfangs bestritten, daß an ihr vernünftigerweise überhaupt gezweifelt werden könne, und mit dem Pathos der Entrüstung und angeblich „wissenschaftlichem" Rüstzeug auf den Angriff ihrer Gegner antworteten, haben sie neuerdings die Taktik eingeschlagen, unter Berufung darauf, daß jener Angriff „mit den Mitteln der Wissenschaft abgeschlagen" und die Frage damit für sie „erledigt" sei, das ganze Problem möglichst als nicht vorhanden anzusehen, und versucht, es auf diese Weise durch Totschweigen aus der Welt zu schaffen. Warum sich auch darüber aufregen, da sich herausgestellt hat, daß ihre anfängliche Befürchtung, ihren Anhang einzubüßen, sich als grundlos erwiesen hat und die Menge sich durch die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu kaum irgendwie in ihrem religiösen Verhalten hat beirren lassen? Je weniger über die ganze Frage gesprochen wird, desto eher darf man hoffen, sie in Vergessenheit zu bringen. Und da die bürgerliche Presse und die unpolitischen Zeitschriften so wie so auf Seiten der Kirche stehen und sich ihre bezüglichen Kritiken von Theologen schreiben lassen, weil bei dem allgemeinen Mangel religionsgeschichtlicher Kenntnisse nur diese von der Sache etwas zu verstehen scheinen, so glaubt man sich hierdurch ein für alle Mal gegen weitere Angriffe von außen gesichert.

Oder etwa nicht? Die Empfindung, daß die Geschichtlichkeit Jesu nicht wirklich begründet werden kann, es aber doch ihre Pflicht als Theologen ist, den christlichen Glauben durch Beweise zu stützen, hat jene einen erwünschten Ausweg in einer neuen Theorie zur Begründung ihres geschichtlichen Jesus

finden lassen. Die frühere Leben-Jesu-Theologie darf nachgerade für überwunden gelten. Alle Versuche, aus den Evangelien und den Briefen des Neuen Testaments Stoff für ein „Leben Jesu" zu gewinnen, sind verlorene Mühe, auch wenn sie wieder und immer wieder von noch so gelehrten Männern unternommen werden. Man kann ebensogut aus Homers Ilias, dem Nibelungenliede oder Tausendundeiner Nacht Geschichte herausbuchstabieren wollen, wie aus den Evangelien. Aber dafür hat sich an der Stelle der Leben-Jesu-Theologie die sog. Erlebnistheologie aufgetan und behauptet, Jesus, dessen geschichtliche Wirklichkeit sich verstandesmäßig nicht erweisen läßt, auf „intuitivem" Wege, durch ein inneres Erlebnis zur schlechthinigen Gewißheit erheben zu können. „Jesus lebt!", dies Wort, womit im Jahre 1910 die Orthodoxen sich mit der „Christusmythe" in ihrer Protestversammlung im Zirkus Busch abfanden, und worüber die liberalen Theologen damals nicht genug zu spotten wußten, ist hiermit nunmehr von ihnen selbst zum Wahlspruch und Grundsatz ihrer Überzeugungen gestempelt. „Jesus lebt!" Es bedarf keines umständlichen wissenschaftlichen Aufwandes mehr, um die Geschichtlichkeit Jesu zu beweisen: in der Stimme des Herzens, in den sog. Heilserfahrungen des eigenen Ich, der „Divination" des „Heiligen" an der Erscheinung Jesu kann jeder des „lebendigen" Jesus unmittelbar gewiß werden. Die Theologie ist, wie gesagt, die Wissenschaft, die mit allem fertig wird; warum nicht auch mit der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu? Jesus „lebt", er wird „erlebt"; das genügt, um sich zum Glauben an den geschichtlichen Jesus zu bekennen.

Daß hier die ärgste Selbsttäuschung und der ungeheuerlichste aller Trugschlüsse vorliegt, wird dabei geflissentlich übersehen. Oder worin besteht das sog. Erleben Jesu? Doch wohl nur in dem Haben gewisser Stimmungen und Gefühle, die sich an den Namen Jesus und die Erinnerung der Darstellung seines Lebens in der Bibel knüpfen: das ist aber doch wohl kein Er-

leben Jesu selbst, sondern nur der Vorstellung von diesem, des Glaubens an Jesus und der hieraus hervorgehenden religiösen Handlungsweisen. Das Erleben Jesu ist ein solches doch wohl nur im Sinne eines Genitivus objectivus: ein Erleben, das sich (vorstellungsmäßig) auf Jesus bezieht. Es wäre nur dann ein Erleben Jesu im Sinne eines Beweises für dessen Wirklichkeit, wenn der Genitivus objectivus als solcher zugleich ein Genitivus subjectivus wäre, d. h. wenn Jesus sich selbst hierbei unmittelbar in uns erlebte, oder wenn Subjekt und Objekt des Erlebens unmittelbar in eins zusammenfielen. Das aber ist die Behauptung der Mystik, wie wir diese auch im Johannesevangelium antreffen[1]. Man versteht daher, wenn die heutige protestantische Theologie so gerne wieder mit der Mystik, ja, sogar mit dem Mystizismus (Steiners „Anthroposophie") liebäugelt, für „Heilige" des fernen Ostens schwärmt, sich für die Magie des katholischen Kultus erwärmt und mit alledem irgendwie zur Metaphysik zurückstrebt, der die frühere Leben-Jesu-Theologie durch ihre rein geschichtliche Auffassung Jesu gerade hatte entgehen wollen. Nun ist aber das mystische Erlebnis unter allen Umständen rein subjektiv. Es ist wahr nur für den Erlebenden selbst und entbehrt aller objektiven Verbindlichkeit und Allgemeinheit. Eine Theologie, die sich auf das religiöse Erlebnis beruft und im eigenen Erleben sich der Wirklichkeit ihres Jesus glaubt, bemächtigen zu können, hat daher aufgehört, Wissenschaft zu sein, und lebt nur mehr von der suggestiven Kraft und der Überredungskunst ihrer amtlichen Vertreter. „Jesus lebt" — aber in ganz dem gleichen Sinne leben auch Achilles, Siegfried, Hamlet, Faust und Wilhelm Tell[2].

So ist die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu für die Theologie zum schweren Verhängnis geworden. Zwar läßt diese

[1] S. meine „Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus" 333 ff.

[2] Vgl. hierzu meine „Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes" (2. Aufl. 1925), S. 10 ff, 137 ff, 403—408.

sich nach außen hin nichts merken und tut, als ob nichts vorgefallen sei. Aber dem tiefer Blickenden kann es nicht verborgen bleiben, daß sie ihre ganzen Arbeitsmethoden infolge jener Leugnung umgestellt hat und nach neuen Mitteln und Wegen sucht, um ihren Glaubensinhalt zu begründen. Die Abkehr vom bisherigen Historismus ist offenkundig. Die Bemühungen, durch textkritische Untersuchungen, auf rein philologischem Wege und mit den Mitteln der Geschichtsforschung sich des christlichen Heilandes zu bemächtigen, haben zu unverkennbar Schiffbruch gelitten, um noch besondere Ergebnisse zu versprechen. Man setzt diese Arbeit zwar noch fort, aber ohne rechten Glauben an ihre Fruchtbarkeit, und ohne damit etwas anderes zu Tage zu fördern, als langweilige und gelehrte Doktorschriften, die von niemandem gelesen werden außer von solchen, die von Amts wegen hierzu verpflichtet sind.

Im übrigen sucht man sich seines Jesus, wie gesagt, auf „erfahrungsmäßigem Wege" zu versichern. Dabei bedient man sich in seinen wissenschaftlichen Auslassungen und vor der Öffentlichkeit einer Ausdrucksweise und spricht von Jesus in einer Art, als ob es überhaupt niemals eine Evangelienkritik, eine historische Theologie mit ihrem Nachweis gegeben habe, daß, wenn Jesus gelebt hat, wir doch jedenfalls von ihm so gut wie gar nichts wissen. Die heutige systematische Theologie ist mit ihren Ansichten im wesentlichen wieder auf den Standpunkt vor aller Aufklärung zurückgefallen. Sie gefällt sich in mystischer Dunkelheit und verworrenem Tiefsinn (Barth, Gogarten), und die liberale unterscheidet sich von der orthodoxen höchstens nur durch die größere Unbestimmtheit, Verschwommenheit und Unklarheit ihrer Denk- und Redeweise, indem sie sich mit dem Flittergolde der modernen Psychologie behängt, ihre unprüfbaren Annahmen mit dem Namen des „religiösen Apriori" belegt, von „Irrationalismus" der religiösen Aussagen fabelt und die innere Leere ihrer Weltanschauung durch prunkvolle Worte zu verhüllen bestrebt ist. Wenn

ihre Vertreter vom „geschichtlichen Jesus" sprechen, so weiß man oft nicht, ob sie wirklich diesen oder bloß das geschichtlich überkommene Jesusbild im Sinne haben. Denn es gibt auch Theologen, die nur dieses meinen, wenn sie „der geschichtliche Jesus" sagen.

Auf tiefer Denkende lastet diese innere Unsicherheit und Verworrenheit wie ein schwerer Druck. Sie sind ernsthaft bemüht, um der Aufrechterhaltung der christlichen Beschaffenheit ihres Glaubens willen dem geschichtlichen Jesus seine Stelle bei der Begründung jenes Glaubens zu sichern[1]. Aber ihre Behauptung, daß Gott sich in Christus in „einzigartiger Weise" offenbart habe und wir seiner nur durch dessen Vermittelung gewiß werden könnten, die Geschichte somit unerläßlich zur Begründung des religiösen Glaubens sei, setzt doch eben die Existenz des evangelischen Jesus und die Gültigkeit der Überlieferung unkritischer Weise voraus, die durch die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu ja gerade in Frage gestellt sind, ganz abgesehen davon, daß in solcher Weise jede Religion sich für ihre Wahrheit auf den Begründer ihres Glaubens berufen könnte. Einst war der geschichtliche Jesus der Grund- und Eckstein des christlichen Glaubens, die sicherste Gewähr für die Existenz eines liebenden Gottes im Gegensatze zum jüdischen Gotte der Gerechtigkeit. Heute ist mit der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu diese Stütze selbst zum eigentlichen Hindernis des Glaubens an Gott geworden, den die Theologen an ihn gebunden haben, und alle Versuche, durch Jesus mit Gott irgendwie „in Berührung zu kommen" und seiner gewiß zu werden, haben sich als Selbsttäuschung erwiesen. Die einzige Möglichkeit, über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, beruht in dem gänzlichen

[1] Vgl. Rudolf Paulus: Das Christusproblem der Gegenwart. Untersuchung über das Verhältnis von Idee und Geschichte 1922. S. auch dessen Aufsatz „Geschichte und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens" in Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1922.

Bruch mit dem Geschichtsglauben, in der Anerkennung, daß Gott nicht nur in Jesus, sondern in allen Menschen, und nicht nur in ihnen, sondern in jedem Individuum überhaupt sich offenbart, wie dies der konkrete Monismus behauptet[1]. Aber gerade diese Ansicht muß die Theologie mit aller Macht bekämpfen, weil sie mit deren Anerkennung ihre christliche Beschaffenheit einbüßen und zum Standpunkte einer überchristlichen Religion fortgetrieben werden würde.

Wie aber nun? Wenn die Dinge so stehen, darf man die Erkenntnis der Ungeschichtlichkeit Jesu alsdann in der Öffentlichkeit verbreiten, sie in Schriften und Vorträgen unter die Menge bringen und diese damit ihres Trostes berauben, den sie aus dem Glauben an den vermeintlich geschichtlichen Jesus schöpft?

Hierauf ist zu antworten: Wenn die Theologie die Annahme ihres geschichtlichen Jesus für eine wissenschaftliche Erkenntnis ausgibt, so darf sie sich nicht darüber beklagen, wenn andere mit der gleichen Berufung auf die Wissenschaft ihr die Wahrheit dieser Erkenntnis bestreiten. Auf dem Gebiete der Wissenschaft gibt es keine andere Rücksicht, als diejenigen auf die Wahrheit, und mit dem gleichen Rechte, womit die Theologie für ihre Ansicht in der Öffentlichkeit wirbt, darf auch der Gegner für seine Ansicht die Öffentlichkeit in Anspruch nehmen.

Die Religion ist das Reich der Wahrheit, wie Hegel sagt, der höchsten Wahrheit und Wirklichkeit. Sie gewinnt alle ihre Bedeutung nur aus dem Bewußtsein ihrer Wahrheit und büßt sie in dem Augenblicke ein, wo ihre Überzeugung sich vor dem Verstande als irrtümlich herausstellt. Keine Religion kann noch ferner Achtung vor ihren Glaubenswahrheiten verlangen, wenn sich herausstellt, daß diese keine Wahrheiten sind, kein Mensch es dem anderen, der sich von der Unwahrheit des religiösen Glaubensinhalts überzeugt hat, verwehren, sich auch öffentlich gegen diesen Glauben zu wenden und dadurch die Vertreter der

[1] S. mein Werk „Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes".

Religion zur Nachprüfung und gegebenenfalls zum Fallenlassen ihrer Glaubensüberzeugungen zu veranlassen, auch wenn dadurch noch so viele Gläubige in ihrem Innersten verletzt und Unglückliche ihres religiösen Trostes beraubt werden sollten. Niemand findet etwas dagegen einzuwenden, wenn Vertreter entgegengesetzter Anschauung den Anhängern des proletarischen Sozialismus die Verkehrtheit und Unrealisierbarkeit ihrer politischen und sozialen Utopien nachweisen, die doch auch für viele fast den einzigen Trost in der Trübsal ihres Daseins bilden. Ist es da ein Unrecht, die Öffentlichkeit über das Wahnhafte ihrer religiösen Überzeugungen aufzuklären und dadurch zu einer Weiter- und Höherbildung der bestehenden Religion den Anstoß zu geben? Auf keinem Gebiete, sollte man meinen, wäre das Verschweigen und Vertuschen weniger angebracht, als auf demjenigen der Religion. Oder beruht nicht die gesamte religiöse Entwicklung eben darauf, daß Einzelne, die sich durch die bestehende Anschauung nicht befriedigt fühlen und das Irrtümliche der herkömmlichen Glaubensüberzeugungen durchschauen, sich öffentlich gegen diese wenden und sie zum Gegenstande ihrer Kritik erheben? Ginge es nach jenen Ängstlichen, die das Sprechen über die Ungeschichtlichkeit Jesu verbieten möchten, so hätte ihr Jesus auch die Pharisäer nicht auf die religiöse Unzulänglichkeit ihrer bloßen Gesetzesgerechtigkeit aufmerksam machen dürfen. Nun aber befindet sich die christliche Religion seit der Aufklärungszeit, ja, in gewissem Sinne schon seit der Reformation in einer wachsenden Krisis, deren Wirkungen wir alle verspüren, und die ihren unmittelbarsten Ausdruck in der Zersetzung und Unwahrhaftigkeit unseres gesamten öffentlichen und privaten Lebens findet. Und da sollte es ein Verbrechen am Volke sein, den Finger auf die Wunde zu legen und die Allgemeinheit darüber aufzuklären, wo die letzte Ursache des religiösen Verfalls zu suchen ist, nämlich in der Unwahrheit und Unhaltbarkeit des geschichtlich begründeten Erlösungsglaubens?

Für die Zeit, in welcher die Evangelien geschrieben wurden, mochte der geschichtliche Rahmen, in den man das Leben Jesu einspannte, als genügenden Beweis für dessen Wirklichkeit angesehen werden und damit die Wahrheit des Christentums ein für alle Mal gesichert erscheinen: in der Gegenwart, wo die Geschichtlichkeit Jesu zum mindesten zweifelhaft geworden ist, hat die Grundbehauptung des Christentums von der Menschwerdung Gottes in Jesus ihre einstige Überzeugungskraft verloren, und damit steht jene Religion in der Luft. Denn sie hat keinen anderen Beweisgrund für sich als die Geschichte, und dieser ist mit der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu hinweggefallen. In jedem Falle ist es das Sonderbarste von der Welt und höchstens nur psychologisch, aus dem Fortwirken der Überlieferung und der Gedankenlosigkeit der Menschen heraus erklärlich, wenn dieselben Leute, die sonst so peinlich und anspruchsvoll sind in der Feststellung geschichtlicher Tatsachen, eine so mangelhaft bezeugte, aller übrigen Erfahrung und Vernunft so ins Gesicht schlagende Annahme, wie das „einzigartige" Wunder der Menschwerdung Gottes in Palästina, unbedenklich für Geschichte ansehen. Man sollte meinen, wenn irgendwo Vorsicht und Kritik geboten wäre, so bei der Auffassung der Geschichtlichkeit Jesu, von welchem doch das Heil ihrer Seelen abhängen soll. Aber gerade hier schalten die meisten Menschen ihr kritisches Vermögen förmlich aus und begnügen sich mit den dürftigsten Scheinbeweisen, womit die Theologie jene Annahme deren Leugnern gegenüber zu stützen und den üblen Eindruck der Bestreitung eines geschichtlichen Jesus zu verwischen sucht. Daran ist jedenfalls kein Zweifel, daß dasjenige, was die Theologie bisher zu Gunsten ihres geschichtlichen Jesus aufgetischt hat, bloß allgemeine Redensarten ohne wirkliche Beweiskraft sind. Durch solche aber läßt sich eine Religion auf die Dauer nicht begründen, zumal wenn sie so anfechtbar und belanglos sind, wie alles, was von theologischer Seite in dieser Beziehung vorgebracht ist.

Der religiöse Fortschritt vollzieht sich, wie jede Umwälzung der Gesinnung, nur sehr langsam und allmählich. Die Lebenden haben zu lange in der Luft des Bestehenden geatmet, sind zu sehr durch andere Interessen in Anspruch genommen und zumeist auch zu gedankenträge, um auf eine einschneidende Änderung ihrer bisherigen Gefühle und Gewohnheiten ohne weiteres mit der Tat zu antworten. Sie gebrauchen Zeit, um das Neue zu verdauen und aus der Widerlegung des Alten die gedanklichen und praktischen Folgerungen zu ziehen. Sie sinken, sofern sie nicht immer von neuem wieder an den wahren Sachverhalt erinnert werden, nur zu gern in die gewohnten Anschauungen zurück.

Was die Aufklärungsarbeit auf diesem Gebiete so sehr erschwert, ist der Umstand, daß nur zu viele, die sich für den evangelischen Jesus einsetzen, gar keine klare Vorstellung von dessen wahrer Beschaffenheit besitzen. Sie haben die Evangelien seit ihrer Jugend in der Schule und dem kirchlichen Unterricht überhaupt nicht mehr gelesen. Sie hören von ihnen nur in der kultischen Aufmachung und, wenn sie die Evangelien in reiferem Alter wieder vornehmen, so tun sie es nur unter dem Einfluß der kirchlichen Betrachtungsweise, nicht aus erkenntnismäßigen, sondern aus religiösen Gründen. In katholischen Kreisen wird die genauere Kenntnis des evangelischen Jesus so wie so nicht besonders groß und das Leben der Jungfrau Maria und gewisser Heiliger bekannter sein, als das des Heilands. Hier kennt man Jesus im allgemeinen überhaupt nur als den Gottmenschen in kirchlicher Verklärung, im Glorienscheine der Dreieinigkeit, ohne ein deutliches Bewußtsein davon, was die Evangelien eigentlich von ihm berichten. Und selbst unter den Geistlichen dürfte es nicht allzu viele geben, die eine klare Vorstellung vom evangelischen Jesus besitzen, da sie die Schriften des Neuen Testaments doch immer nur zu praktischen Zwecken, zur jeweiligen Verwertung in ihrer amtlichen Tätigkeit zu lesen pflegen. So tragen die meisten Menschen nur ein mehr oder weniger

deutliches Phantasiebild von Jesus mit sich herum und legen sich für einen Jesus ins Zeug, den sie nicht den biblischen Urkunden, sondern dem eigenen Gemüt entnommen und mit den Forderungen ihrer persönlichen religiösen Sehnsucht ausgestattet haben. Sie wollen Gott unmittelbar in einem anschaulichen Bild ergreifen, da sie anders nicht an ihn zu glauben imstande sind, und schreien daher über Gottesleugnung und Zerstörung ihres Glaubens, wenn man ihnen im Hinblick auf die wahren Tatsachen die rein erdichtete Beschaffenheit ihres Jesusbildes nachweist. Ihre kirchlichen Führer aber werden und können niemals zugeben, daß der evangelische Jesus nicht gelebt habe, weil auf dem unlösbaren Ineinander des Dogmatischen und Geschichtlichen gerade das Wesen des Christentums beruht und die Leugnung des geschichtlichen Jesus für sie genau die gleiche vernichtende Bedeutung haben würde, wie wenn man der Realwissenschaft die schlechthinige und unverrückbare Geltung der Naturgesetze bestreiten wollte.

Unter solchen Umständen ist denn auch nicht zu hoffen, daß die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu sobald allgemeine Anerkennung finden und zur herrschenden in der allgemeinen Anschauung werden wird. Ja, vielleicht wird sie auch diesmal, wie schon so oft, durch die Bedürfnisse des Tages zurückgedrängt werden und der Vergessenheit anheimfallen. Aber sie wird damit nicht völlig aus der Welt geschafft sein. Sie wird wieder kommen in neuer Form, mit neuen stärkeren Beweiskräften ausgerüstet. Die Ansicht, daß Jesus nicht gelebt, daß es keinen geschichtlichen Jesus gegeben hat, sondern dieser nur ein Erzeugnis des Glaubens, einen Ausdruck menschlicher Sehnsucht, ein rein von der Phantasie entworfenes Gebilde des Strebens nach einer besseren Menschheit darstellt, wird sich von neuem Gehör verschaffen, und der Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu wird abermals und abermals entbrennen, bis — ja, bis die Wahrheit sich Bahn gebrochen und mit diesem Glauben an antike und mittelalterliche Vorstellungen völlig aufgeräumt hat, der sich

15*

heute als christliche Religion bezeichnet und allgemeine Anerkennung fordert. Dann wird man sich auch wieder derjenigen erinnern, die heute noch ihre Person umsonst für die neue Erkenntnis einsetzen, und, was Schweitzer doch nur mit sehr beschränktem Recht von der theologischen Leben-Jesu-Forschung rühmt, das wird man alsdann mit besserem Recht von der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu sagen:

„Sie bedeutet eine einzigartige große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit[1]."

Nachtrag

Daß die Stelle bei Josephus Ant. 18, 3,3 ein christliches Einschiebsel darstellt, pflegt nachgerade auch von theologischer Seite kaum noch geleugnet zu werden. Nun hat aber neuerdings Robert Eisler die Zeugenschaft des Josephus durch den Hinweis darauf zu retten unternommen, daß an jener Stelle ursprünglich etwas anderes gestanden habe, und dieses Andere mit Hilfe einer Stelle des sogenannten Slavischen Josephus, d. h. der altrussischen von dem Dorpater Theologen Berendts 1906 gefundenen Übersetzung des Jüdischen Krieges des Josephus, wiederherzustellen versucht. Bisher galt auch diese Stelle für unecht und wurde dafür von den hervorragensten theologischen Autoritäten angesehen. Nun aber glaubt Eisler, gestützt auf ein Bruchstück des nur in mangelhaften Auszügen erhaltenen byzantinischen Schriftstellers Johannes Antiochenus (gest. um 600) einen echten Kern aus ihr herausschälen zu können, der Jesus in Zusammenhang mit einem Aufruhr gegen die römische Herrschaft unter Pilatus bringt und den Bericht der Evangelien über dessen Tod in seinen wesentlichen Zügen bestätigt. Die Sache ist sehr zweifelhaft. Der Text des Johannes macht durchaus den Eindruck, aus Ant. 18, 3,2 zurecht gemacht zu sein, und ist selbst zugestan-

[1] a. a. O. 632.

denermaßen schon christlich überarbeitet. Daß er, ebenso wie der Slavische Josephus, auf den ursprünglichen aramäischen Text des jüdischen Geschichtsschreibers zurückgehe, ist eine reine Vermutung ohne Überzeugungskraft. Die Wahrscheinlichkeit ist mindestens ebenso groß, daß es sich auch hier um eine reine Fälschung handelt und auch der Slavische Josephus frühzeitig im Sinne der Evangelien zurechtgestutzt ist. Wir wissen nicht, wann dieser entstanden ist. Daß aber ein Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts nicht für einen solchen des ersten zeugen kann, darüber ist kein Wort weiter zu verlieren. Die ganze Beweisführung Eislers beruht darauf, daß Ant. 18, 3,3 ursprünglich etwas anderes gestanden haben müsse. Allein eben dies ist gänzlich unbewiesen. Die Stelle ist im Zusammenhange des Textes ganz und gar entbehrlich. Nur der Übereifer gläubiger Christen vermißt hier eine Erwähnung Jesu, setzt also dessen Geschichtlichkeit schon voraus. Das Aufsehen und die Genugtuung, die Eislers Behauptung in gewissen Kreisen hervorgerufen hat, beweist, wenn etwas, nur, wie sehr eben diesen Kreisen an der Geschichtlichkeit Jesu gelegen ist, und wie man nach jedem Strohhalm greift, um sich wenigstens dessen zu versichern, daß Jesus gelebt hat, wie wenig damit in religiöser Beziehung auch gewonnen sein mag.

Verzeichnis der angeführten Schriften

Volney: Les Ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires 1791; deutsch bei Reclam.

Dupuis: Origine de tous les Cultes ou la Religion universelle 1794.
— Die Glaubenslehren und Religionsgebräuche aller Zeiten und Völker und die damit verbundene Herrschaft des Priestertums und Aberglaubens in ihrer Entstehung und Entwickelung, deutsch von F. Streißler 1910.

Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.

David Friedrich Strauß: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes 1862.

Karl Friedrich Bahrdt: Briefe über die Bibel im Volkston 1782.
— Ausführung des Plans und Zwecks Jesu 1784/1792.

Venturini: Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth 1800/1802.

Herder: Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien 1796. Ges. Werke Bd. XIX.
— Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium 1797. Ges. Werke Bd. XIX.

H. E. G. Paulus: Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums 1828.

K. A. Hase: Das Leben Jesu zunächst für akademische Studien 1827.

Schleiermacher: Das Leben Jesu 1864. Hierzu: David Friedr. Strauß: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu 1865.

David Friedr. Strauß: Das Leben Jesu 1835/1836.
— Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet 1864.
— Der alte und der neue Glaube 1872.

Bruno Bauer: Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes 1840.
— Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker 1841/1842.
— Kritik der Apostelgeschichte 1850.
— Kritik der Paulinischen Briefe 1850/1852.
— Kritik der Evangelien 1850/1851.
— Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum 1874.
— Christus und die Cäsaren. Der Hervorgang des Christentums aus dem römischen Griechentum 1877.
— Das Urevangelium und die Gegner der Schrift „Christus und die Cäsaren“ 1878.

G. A. van den Bergh van Eysinga: Voorchristelijk Christendom. De voorbereiding van het Evangelie in de Hellenistische wereld 1918.
— Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments. Ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums 1912.
— Radikal views about the New Testament.

Kegel: Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums 1908.

E. Renan: Das Leben Jesu 1863.

Daniel Schenkel: Das Charakterbild Jesu 1864.

K. H. Weizsäcker: Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung 1864.

Heinrich Holtzmann: Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter 1863.

Theodor Keim: Die Geschichte Jesu von Nazara 1867/1872.

Bernhard Weiß: Das Leben Jesu 1882/1884.

Willibald Beyschlag: Das Leben Jesu 1885/1886.

F. A. Müller, (E. v. Hartmann): Briefe über die christliche Religion 1870.

E. v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft 1874.
— Das Christentum des Neuen Testaments 1905.

Allard Pierson: De Bergrede en andere synoptische Fragmenten. 1878.

Abraham Dirk Loman: Quaestiones Paulinae in „Theologisch Tijdschrift" 1882 ff.

Pierson und Naber: Verisimilia 1886.

Naber: Nuculae 1888.

Rudolf Steck: Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen 1888.

W. C. van Manen: Paulus 3 Bde. 1890, 1891, 1896.
— Die Unechtheit des Römerbriefes, deutsch von G. Schläger.

Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede 1906.
— Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes. „Von Reimarus zu Wrede" 1913.
— Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart 1911.

Meyboom: Geschiedenis en kritiek der Marcushypothese 1866.

Hoekstra: De Christologie van het kanonische Marcus-Evangelie 1871.

G. J. P. J. Bolland: Het eerste evangelie in het licht van oude gegevens 1906.
— Gnosis en Evangelie 1906.
— Het lijden en sterven van Jesus Christus 1907.
— De evangelische Josua 1907.
— Het Evangelie 1909.
— De Theosophie in Christendom en Jodendom 1910.
— Onze Evangelien en de Theosophie 1911.
— De groote vraag voor de Christenheid onzer dagen 1911.

(Edwin Johnson): Antiqua mater. A Study of Christian Origins 1887.
John M. Robertson: Christianity and Mythology 1900, Teil III des Werkes deutsch unter dem Titel: „Die Evangelienmythen" 1910.
— Pagan Christs 1902.
— A short History of Christianity 1902, deutsch unter dem Titel „Geschichte des Christentums" 1910.
— The Historical Jesus. A Survey of Positions 1916.
— The Jesus Problem. A Restastement of the Myth Theory 1917.
George Frazer: The Golden Bough 1890.
Th. Whittaker: The Origins of Christianity 1909.
G. Volkmar: Die Evangelien oder Markus und die Synopse der kanonischen und außerkanonischen Evangelien 1870.
Joh. Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892.
W. Brandt: Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu 1893.
Harnack: Das Wesen des Christentums 1900.
G. Frenssen: Hilligenlei 1905; dazu Carl Albr. Bernoulli: Christus in Hilligenlei. Ein Wort zur Klarstellung 1906.
Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts 1900.
— Worte Christi 1902.
W. v. Schnehen: Der moderne Jesuskultus 1906.
— Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums 1907.
W. Wrede: Das Messiasgeheimnis 1904.
O. Wernle: Die synoptische Frage 1899.
— Die Quellen des Lebens Jesu. Religionsgesch. Volksbücher 1905.
Albert Kalthoff: Das Christusproblem. Grundlinien einer Sozialtheologie 1902.
— Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem 1904.
— Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. Bousset in Göttingen 1904.
— Modernes Christentum 1906.
P. Hochart: Etudes au Sujet de la Persécution des Chrétiens sous Néron 1885
C. Kautsky: Der Ursprung des Christentums 1908.
M. Maurenbrecher: Von Nazareth nach Golgatha 1909.
E. Tröltsch: Das Sozialleben der christlichen Kirche I: Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 26.
A. Harnack: Aus Wissenschaft und Leben Bd. II 1912.
P. Jensen: Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. I. Bd. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage 1906.
— Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien 1909.
— Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? Eine Antwort an Prof. Dr. Jülicher 1910.

F. Delitzsch: Babel und Bibel 1903.
A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904.
— Babylonisches im Neuen Testament 1905.
F. Nork: Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch 1843 ff.
— Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments 1846.
O. Pfleiderer: Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. 2. Aufl. 1902.
— Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903.
H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903.
K. Vollers: Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange 1909.
C. Promus: Die Entstehung des Christentums. Nach der modernen Forschung für weitere Kreise voraussetzungslos dargestellt 1905.
M. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen. Religionsgesch. Volksbücher 1908.
P. W. Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 1906.
William Benj. Smith: Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Christentums 1906.
— Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus 1911.
A. Drews: Die Christusmythe 1909. Völlig umgearbeitete Ausgabe 1924.
— Selbstdarstellung von A. Drews in „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" Bd. V. 1924.
— Hat Jesus gelebt? Berliner Religionsgespräch, herausgegeben vom Deutschen Monistenbund 1910 (vergriffen).
— Die Petruslegende 1910. Dritte gänzlich umgearbeitete Ausgabe 1924.
— Christusmythe zweiter Teil: Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit bes. Berücksichtigung der theologischen Methode 1911.
— Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu 1921.
— Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie 1923.
— Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus 1924.
Bruno Wille: Die Christusmythe 1903.
Andrzei Niemojewski: Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme 1910.
— Warum eilten die Jünger nach Emmaus? 1911.
Samuel Lublinski: Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos: I. Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. II. Das werdende Dogma vom Leben Jesu.
H. v. Soden: Hat Jesus gelebt? 1910.
F. Steudel: Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus 1909.
— Wir Gelehrten vom Fach 1910.
— Im Kampf um die Christusmythe 1910.

H. Weinel: Ist das liberale Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine „positiven“ und seine radikalen Gegner mit bes. Rücksicht auf A. Drews: Die Christusmythe 1910.

E. Krieck: Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem 1910.

J. Weiß: Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte. Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen 1910.

G. Klein: Ist Jesus eine historische Persönlichkeit? 1910.

W. Bousset: Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens. 1910.

E. Tröltsch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben 1911.

A. Böhtlingk: Zur Aufhellung der Christusmythologie 1910.

F. Meffert: Die geschichtliche Existenz Christi 1910.

M. Schneidewin: Arthur Drews' „Christusmythe“ und die religiöse Krisis überhaupt in Preuß. Jahrbücher 1910, Bd. 139, 3. Heft.

C. Fuhrmann: Der Astralmythos von Christus. Die Lösung der Christussage durch Astrologie 1912 (nicht im Buchhandel!).

W. Erbt: Das Markusevangelium. Eine Untersuchung über die Form der Petruserinnerungen und die Geschichte der Urgemeinde 1911.

H. Windisch: De Tegenwoordige Stand van Het Christusproblem 1925.

E. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., 1921 ff.

O. Seeck: Entwicklungsgeschichte des Christentums 1921.

H. Raschke: Die Werkstatt des Markusevangelisten. Eine neue Evangelientheorie 1924.

Harnack: Markion. Das Evangelium vom fremden Gott. 1921.

Konrad Schmidt: Das schaffende Wort 1920.

K. Weidel: Studien über den Einfluß des Weißsagungsbeweises auf die evangelische Geschichte in Theol. Studien und Kritiken 1910, 83—109. 163 ff.

F. K. Feigel: Der Einfluß des Weißsagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte Jesu 1900.

M. Brückner: Das Leben Jesu in Galiläa. Religionsgesch. Volksbücher 1919.

Gilbert T. Sadler: Has Jesus Christ lived on Earth? 1914.

— The Inner Meaning of the Four Gospels, re-interpreted in the Light of Modern Research and in Relation to Spirituel and Social Needs 1920.

— Behind the New Testament 1921.

Milesbo (Emilio Bossi): Gesu non è mai esistito 1904.

Stefanoni: Storia critica della superstizione.

L. Ganeval: Jésus dans l'histoire n'a jamais vécu 1875.

E. Havet: Le Christianisme et ses Origines 1883 f.

Moutier-Rousset: Le Christ a-t-il existé? 1922.

P. L. Couchoud: Le mystère de Jésus 1924.

G. Brandes: Die Jesus-Sage 1925.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort
Einleitung 1
Volney und Dupuis 7
Die deutsche Leben-Jesu-Forschung vor Strauß 22
David Friedrich Strauß 30
Bruno Bauer 37
Die deutsche Leben-Jesu-Forschung nach Straußens „Leben Jesu“ und Bauer 48
Der holländische Radikalismus 57
Der Radikalismus in England: Johnson, Robertson und Whittaker . . 71
Der liberale Jesuskultus in Deutschland 83
Albert Kalthoff 91
Peter Jensen 107
Die vergleichende Religionsgeschichte 117
William Benjamin Smith. 123
Arthur Drews „Christusmythe“ I. 134
Andrzei Niemojewski 142
Samuel Lublinski 148
Der Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu. 155
Der zweite Teil der „Christusmythe“ und die weiteren Arbeiten von Drews über die Jesusfrage 172
Hermann Raschke 188
Gilbert T. Sadler 197
Milesbo 199
Der Radikalismus in Frankreich 202
Georg Brandes 210
Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu und die religiöse Lage der Gegenwart 215
Nachtrag 228
Verzeichnis der angeführten Schriften 230

Weitere philosophische Werke

aus dem Verlag G. Braun:

ΣΥΜΒΟΛΑ. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie. Von Dr. phil. Richard Gätschenberger. Preis brosch. 6 M., geb. 8 M.

Das Buch wendet sich hauptsächlich an die werdenden Philosophen, die in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Lehren keine Klarheit und kein Ergebnis ihrer Studien gefunden haben.

Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken von Gustav Wagner. XI und 597 Seiten. Lexikonoktav. Preis brosch. 19 M.

„Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik": Ein solches Register ist wohl kaum über einen Denker aufgestellt. Auch nicht über Plato und Aristoteles . . . . Das von Wagner ist ein Muster für alle derartigen Arbeiten. Es bietet die Möglichkeit, jeden wichtigen Satz des Denkers leicht aufzufinden.

Haering, Th. L., Geschichtsphilosophie (Wissen und Wirken, Bd. 26), XII und 144 Seiten. Preis 3 M.

Eine Anleitung zur selbständigen Stellungnahme zu den Tatsachen der Weltgeschichte und den geschichtsphilosophischen Theorien der Gegenwart,

Driesch, H., Relativitätstheorie und Philosophie (Wissen und Wirken, Bd. 14), 48 Seiten. Preis 1 M.

Vom Standpunkt des Philosophen, nicht des Physikers, untersucht einer der führenden Philosophen der Gegenwart, Hans Driesch, die Grundlagen der speziellen wie der allgemeinen Relativitätstheorie und sagt hier, unbekümmert um Mode, was ihm falsch und was ihm wahr an Einsteins großem Lehrgebäude zu sein scheint.

Neeff, F., Der Geist der Wissenschaft (Wissen und Wirken, Bd. 17/18), 139 Seiten. Preis 2 M.

In drei Kapiteln, die von der Geschichte, von der Struktur, von dem Wert der Wissenschaften handeln, wird gezeigt, wie die im menschlichen Geiste liegenden vielseitigen Möglichkeiten zum Erfassen und Innewerden der Wirklichkeit einen Reichtum von Wissenssinn (nicht Vielwissertum!) weckt, zu dem ein verarmtes, sich selbst beschränkendes monistisches Streben nicht gelangen kann.

Spenglers Geschichtsphilosophie. Eine Kritik. Von Prof. Dr. Karl Schück. Preis 0 75 M.

Die Monatsschrift „Hochland" schreibt in einer „Spengler"-Besprechung: „Am deutlichsten hat ihn bis jetzt wohl Karl Schück formuliert".

PSYCHOLOGIE

Neubegründung der Psychologie von Mann und Weib von Dr. M. Vaerting. Band I: Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat. Preis brosch. M. 2.—, gebd. M. 3.—. Band II: Wahrheit und Irrtum in der Geschlechterpsychologie. Preis brosch. M. 4.—, gebdn. M. 5.—. Ausführliche Drucksache kostenfrei.

Die Seele des Menschen. Psychologische und pädagogische Grundbegriffe von Staatsrat Dr. Dr. h. c. Ernst von Sallwürk. — 1. Das Wesen der Seele. — 2. Vorstellung und Anschauung. — 3. Gefühl und Handeln. — Mit einer Figurentafel. Preis M. 2.—.

Die physikalische Formel der Seele. Naturwissenschaftliche Ergründung des Lebens und Bewußtseins. Von Dr. Heinr. Rettig. In eingehender Verfolgung der Lebensvorgänge und der Bewußtseinserscheinungen zeigt Rettig, daß gerade die bisher dunkelsten und umstrittensten Probleme der Biologie und Psychologie durch die „physikalische Formel der Seele" eine einfache und völlige Klärung finden.

SOZIOLOGIE

Jahrbuch für Soziologie. Mit Beiträgen erster inländischer und ausländischer Gelehrter über die verschiedenen Gebiete soziologischer Forschung. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Salomon.

I. Band: 395 Seiten brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—. Mit Beiträgen von: M. Adler-Wien, C. Bouglé-Paris, Ellwood, Oppenheimer, Breysig, Kantorowicz, Wilbrandt u. a.

II. Band: Gr. 8°. IV, 488 Seiten. Broschiert M. 16.—. Ganzleinen M. 20.—. Mit Beiträgen von: Blaha-Brünn, Bourgin-Paris, Günther-Innsbruck, Hobson-London, Mosca-Turin u. a.

Diese Jahrbücher geben als erste ihrer Art einen Überblick über die Fortschritte und Ergebnisse der Soziologie in allen Kulturländern und stellen unentbehrliche Standardwerke dar, weil hier zum ersten Male, seit 1914, die internationalen Beziehungen wiederhergestellt sind. Ein dritter Band erscheint Anfang 1927.

Soziologische Lesestücke. Herausgegeben von Franz Oppenheimer und Gottfried Salomon.

I. Band: Begriff der Gesellschaft in der allgemeinen Soziologie. Mit einer Einleitung von Gottfried Salomon.

Der Zweck dieses Textbuches ist vor allem ein pädagogischer. Es soll Selbststudium und Seminarübungen erleichtern und eine Anregung bieten, auf die großen Werke selbst einzugehen. Nur durch Beschränkung auf einzelne Probleme und Methoden kann das Fach der Soziologie überblickt werden, und darum sind zunächst die grundlegenden Begriffe der Gesellschaft ausgewählt worden.

II. Band: Begriff der Gesellschaft in der deutschen Sozialphilosophie. Mit einer Einleitung von Gottfried Salomon. Die Geschichte der deutschen Soziologie ist nur im Rahmen einer allgemeinen Geistesgeschichte möglich. Mit dem Begriff der Gesellschaft arbeiten Philosophen und Historiker wie Juristen und Ökonomisten; aber die deutsche Soziologie ist nicht naturwissenschaftlich, sondern geschichtswissenschaftlich beeinflußt und mit der erneuten idealistischen Philosophie eng verbunden. Darum erscheint dieser zweite Band unter dem Titel „Sozialphilosophie".

III. Band: Individuum und Gesellschaft erscheint in Kürze. Jeder Band in Leinen M. 4.—.

Bibliothek der Soziologie und Politik. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Salomon. I. Band: Rodbertus-Jagetzow. Neue Briefe über Grundrente, Rentenprinzip und soziale Frage an Schuhmacher. Herausgegeben von Prof. R. Michels-Basel und Dr. E. Ackermann-Zürich. Mit einer ausführlichen Einführung von Prof. R. Michels. Preis gebdn. etwa M. 15.—.

Dieses Werk ist ein wichtiger Beitrag zur deutschen Volkwirtschaftslehre und ihrer Geschichte und außerdem von Bedeutung als maßgebendste Darstellung von Rodbertus selbst, dessen Literatur sonst sehr schwer zugänglich ist.

In Vorbereitung:

II. Band: Saint-Simons Lehre. Nach der französischen Darstellung von Bazard usw. Mit einer Einleitung über die Geschichte des Saint-Simonismus von Prof. Dr. G. Salomon. Erstmalig übersetzt von R. Hansmann.

Erstaunlicherweise fehlt nicht nur eine Übersetzung Saint-Simons, sondern auch eine deutsche Ausgabe seiner Lehre, die von seinen Schülern unter Leitung Bazards herausgegeben, bis heute die größte Wirksamkeit gehabt hat.

Mosca (Rom): Politik als Wissenschaft.

Als 64. Band der Biblioteca di Scienze Moderne, der Meisterwerke der Weltliteratur, ist dieses Werk des greisen Senators und Professors des öffentlichen Rechts in Rom erschienen, ein Werk, wie wir es seit Treitschke und Holtzendorff nicht besitzen. „Moscas Buch ist der großangelegte Versuch einer soziologischen Behandlung des Rechts, der Religion, der Wirtschaftsvorgänge" (Prof. Chr. Eckert in „Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie" zur italienischen Ausgabe).

Ross (Madison-Wisconsin): Prinzipien der Soziologie.

Ellwood (Columbia-Missouri): Psychologie der menschlichen Gesellschaft,

außerdem Werke von Commons (Madison-Wisconsin), Veblen (New-York), Hobhouse (London), Bouglé (Paris), Pareto usw.

Ethos. Vierteljahresschrift für Soziologie, Geschichts- und Kulturphilosophie. Herausgegeben von D. Koigen, F. Hilker, F. Schneersohn. Einzelheft zu 160 Seiten. Groß 8. M. 5.50. Jahrespreis für 4 Hefte M. 19.—.

SOZIALWISSENSCHAFTEN

Die Maifeierbewegung. Ihre wirtschaftlichen und soziologischen Ursprünge und Wirkungen. Von Dr. Friedrich Giovanoli. Gr. 8°. Sozialwissenschaftl. Abhandlungen, I. Heft) brosch. M. 4.50.
Die erstaunliche Rolle, die die Maifeier in der Arbeiterbewegung gespielt hat, ist bisher in der Literatur der sozialen Bewegung verkannt oder vernachlässigt worden.

Aus dem Inhalt: Einleitung. Der Ursprung der Maifeier und ihre Vorgeschichte. Die Maifeier auf den Kongressen der Internationale. Die weitere Auswirkung der Maifeier in der Arbeiterbewegung. Maifeier und Unternehmertum im wirtschaftlichen Kampf. Der französische revolutionäre Syndikalismus und die Maifeier. Die Maifeier und die Anarchisten. Die gesetzliche Maifeier. Der 1. Mai in Sowjetrußland. Zur Analyse des Maifeiergedankens. Der Maifeiergedanke in der Arbeitermasse. Maifeier und Generalstreik. Maifeier und Bourgeoisie. Maifeier und Dichtung.

Wirtschaft und Christentum. Von Dr. W. Mahrholz. Preis M. 2.—.
Die Menschen zu lehren, alles zu sehen und zu ertragen wiees ist, unternimmt es Mahrholz, durch Fragen aus dem Gewissen heraus, der harten Wirklichkeit des heutigen Wirtschaftslebens neue Erkenntnisse abzuringen.

Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus. Von Dr. Emil Kraus. Preis M. 1.—.
Der Verfasser ist bestrebt, die Idee des Sozialismus schärfer herauszuarbeiten, den Marxismus von den Vergröberungen zu befreien, die er von sozialistischer und antisozialistischer Seite erfahren hat. Er würdigt seine Geschichtsbetrachtung als Forschungsmethode.
Südwestdeutsche Schulblätter.

Ein Reichsarmengesetz. Vorschläge zur Reform der Deutschen Reichsarmengesetzgebung. Auf Veranlassung d. Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge bearbeitet von F. Diefenbach, Geh. Justizrat. IV, 364 S. 1921. Preis M. 6.—.

Die sozialökonomischen Grundlagen der englischen Armenpolitik im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Jessie Marburg. Preis brosch. M. 2.70.

Studien über die Sozialpolitik der Quäker. Von Dr. A. Jorns. Preis brosch. M. 4.50.

Schriften des deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge. Neue Folge. I. M. 1.—, II. M. 1.—, III. vergriffen. IV. Öffentliches Fürsorgewesen. M. 3.—. V. Männliche jugendliche Wanderer. M. 1.80. VI. Berufslage der Fürsorgerinnen. M. 2.—. VII. Bericht über die Verhandlungen des 39. Fürsorgetages 1925 in Breslau.

WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Neue Werke:

Liefmann, Prof. Dr. Robert. Vom Reichtum der Nationen. Untersuchungen über die sogenannten Reparationsfragen und die internationalen Verschuldungs- und Währungsprobleme. 8°. VIII, 143 Seiten. Broschiert M. 4.20. Halbleinenband M. 5.80.

Honegger, Dr. H. Die volkswirtschaftl. Gedankenströmungen, Systeme und Theorien der Gegenwart. Broschiert M. 3.—, gebdn. M. 4.—.

Dissinger, Dr. phil. A. Die Pforzheimer Bijouterie-Industrie in und nach dem Kriege (Wirtschaftsstudien I). 8° 224 Seiten, brosch. M. 7.50.

Granderath, Dr. A.: Berufsständige Bewegung im Handwerk. Dargetan an der berufsfachlichen Selbstverwaltung im rheinisch-westfälischen Tischlergewerbe. VIII u. 148 Seiten. (Wirtschaftsstudien II). Preis broschiert M. 5 40.

Grabe, Dr. phil. Charlotte. Der Einfluß der Pendelwanderung auf die Arbeitnehmer unter besonderer Berücksichtigung der ländlichen Industriearbeiter. (Wirtschaftsstudien III). 8°. IV, 52 Seiten mit 5 Abbildungen. Preis broschiert M. 3.60.

Schulz. Dr. phil. R.. Die Gestaltung des Außenhandels in Schuldnerstaaten. Ein Beitrag zur Theorie der Reparation (Wirtschaftsstudien IV). 8°. VIII, 96 Seiten mit 7 Tabellen. Preis broschiert M. 4.50.

In Kürze erscheint:

Silbe, Dr. C. Die Ertragsgestaltung in der Industrie und ihre Bedeutung für Wirtschaft und Bevölkerung.

Die Ausgewählten Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Karl Diehl und Prof. Paul Mombert.

Letzte Bände:

XVII: Das Eigentum. XVIII/XIX: Valuta. XX: Arbeiter und Maschine. Preis des Einzelbandes in Leinen M. 4.—. Die erste Reihe (I/X) auf einmal bezogen Preis M. 38.—. Bd. XI, XII, XVI, XVIII/XIX je M. 6.—. Die zweite Reihe (XI/XX) auf einmal bezogen Preis M. 41.80.

Um die Gegenwart zu verstehen und in ihr fortschreiten zu können, müssen Sie einen historischen Überblick haben. Hier wird er Ihnen kurz, knapp und klar geboten!

Verlangen Sie ausführliche Verzeichnisse.

VERLAG G. BRAUN IN KARLSRUHE

Wissen und Wirken

Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens

Folgende Bändchen sind erschienen:

1. Dr. H. Erpf in Freiburg i. Br. „Entwicklungszüge in der zeitgenössischen Musik."
2. Prof. Dr. K. Boehm in Karlsruhe. „Begriffsbildung."
3. Dr. E. Kraus in Mannheim. „Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus."
4. Prof. Dr. N. Krebs in Freiburg i. Br. „Die geographischen Grundlagen des deutschen Volkstums."
5. Prof. Dr. M. Steidel in Karlsruhe. „Oper und Drama."
6/7. Prof. A. Kistner in Karlsruhe. „Der Feinaufbau der Materie."
8. Prof. Dr. O. Abel in Wien. „Die vorweltlichen Tiere in Märchen, Sage und Aberglauben."
9. Prof. Dr. A. Messer in Gießen. „Der kritische Realismus."
10. Dr. W. Waffenschmidt in Karlsruhe und Heidelberg. „Wasserkraft und Dampfkraft im wirtschaftlichen Wettbewerb." Eine Einführung in das technisch-wirtschaftliche Denken.
11. Prof. Dr. R. Baldus in Karlsruhe. „Intuitionismus und Formalismus in der Mathematik."
12. Oberstudienrat Dr. H. Wieleitner in Augsburg. „Die Geburt der modernen Mathematik." Historisches und Grundsätzliches. „I. Die analytische Geometrie."
13. Oberstudienrat Dr. H. Wieleitner in Augsburg. „Die Geburt der modernen Mathematik." Historisches und Grundsätzliches. „II. Die Infinitesimalrechnung."
14. Prof. Dr. H. Driesch in Leipzig. „Relativitätstheorie und Philosophie."
15. Prof. R. Winderlich in Oldenburg. „Das Ding." Eine Einführung in das Substanzproblem. „I. Die Dinge der Naturwissenschaft."
17/18. Dr. F. Neeff in Tübingen. „Der Geist der Wissenschaft."
19/20. Realgymnasialdirektor Dr. K. Ott in Karlsruhe. „Die höhere Schule."
21./22. Dr. Werner Mahrholz in Berlin. „Wirtschaft und Christentum." Eine grundsätzliche Betrachtung über wirtschaftlichen Humanismus vor allem in der Industriewirtschaft.
23/24. Prof. Dr. Konrad Arnold Bergmann in Karlsruhe. „Das ethische Bildungsziel der höheren Schule." Eine innere Grundlegung des Deutschunterrichts.
25. Prof. Dr. Walter von Hauff in Berlin-Steglitz. „Die wirtschaftlichen und politischen Aufgaben des Auslanddeutschtums." Wesen, Ziele, Wege.
26. Prof. Dr. Theodor L. Haering in Tübingen. „Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie."
27. Prof. Dr. Willi Flemming in Rostock. „Epik und Dramatik." Versuch ihrer Wesensdeutung.
28. Prof. Dr. Hermann Leininger in Karlsruhe. „Vererbung."
29. Dr. A. Möller in Graz. „Der Schauspieler." Vom Wesen seiner Kunst.
30. Prof. Dr. Engelbert Krebs in Freiburg i. Br. „Wesen und Werden des Glaubens nach katholischem Verständnis."
31. Hauptlehrer Philipp Hördt in Heidelberg. „Muttersprache und Volkserziehung." Zugleich eine Einführung in den Deutschunterricht der Volksschule.
32. Studiendirektor Dr. Max Müller in Lage (Lippe). „Die französische Philosophie der Gegenwart."
33. Prof. Dr. Arthur Drews in Karlsruhe. „Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart."

Wissen und Wirken

Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens

Folgende Bändchen sind in Vorbereitung:

Prof. Fr. Breusch in Freiburg i. Br. „Ziele und Wege des Unterrichts in Mathematik und exakten Naturwissenschaften."
Dr. R. Carnap in Buchenbach. „Physikalische Begriffsbildung."
Prof. Dr. H. Ehrenberg in Heidelberg. „Philosophie der Lebensalter."
Prof. Dr. W. Flemming in Rostock. „Das Wesen des lyrischen Kunstwerks."
Prof. Dr.-Ing. O. Gruber in Karlsruhe. „Konstruktion und Form im Kunstwerk."
Dr. H. Grunsky in Stuttgart. „Weltwertung und Lebenswertung."
Dr. H. Gurlitt in Dresden. „Zeitprobleme im Spiegel der neuen Kunst".
Prof. Dr. W. Gurlitt in Freiburg i. Br. „Musikgeschichte als Wissenschaft."
Prof. Dr. W. Hellpach in Karlsruhe. „Die menschliche Arbeit."
Prof. Dr. E. Hoffmann in Heidelberg. „Die Entstehung des Erziehungsideals im Abendland."
Prof. Dr. K. Holl in Karlsruhe. „Form und Gehalt des Dramas."
Prof. Dr. K. Joël in Basel. „Weltanschauung und Persönlichkeit."
Dr. E. Kast in Heidelberg. „Formen des deutschen Bildungsromans der Gegenwart."
Prof. Dr. K. Koffka in Gießen. „Gegenwartsfragen der Psychologie."
Prof. Dr. Wolfg. Köhler in Berlin. „Ansätze zu einer Umformung des Weltbilds."
Dr. Lehmann in Berlin. „Das religiöse Erkennen." Untersuchungen über Bedeutung und Grenzen der religiösen Begriffsbildung.
Privatdoz. Dr. F. Metz in Karlsruhe. „Ländliche Siedelungsfragen."
Dr. J. Müller-Blattau in Königsberg. „Hauptwandlungen der Musikgeschichte."
Prof. Dr. E. Rothacker in Heidelberg. „Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte."
Prof. Dr. J. Schaxel in Jena. „Aufgaben der allgemeinen Biologie."
Prof. Dr. F. Schnabel in Karlsruhe. „Die historische Ideenlehre."
Prof. Dr. E. Stern in Gießen. „Zufall und Schicksal."
Prof. Dr. E. Jngerer in Karlsruhe. „Die Erklärung des Lebens. I. Der geschichtliche Kampf des Mechanismus und Vitalismus."
Prof. R. Winderlich in Oldenburg. „Das Ding". Eine Einführung in das Substanzproblem. „II. Die Wandlungen des Substanzbegriffs in der Philosophie." (16).
Prof. Dr. E. Zschimmer in Karlsruhe. „Die Idee der Freiheit."

Die Sammlung wird fortgesetzt.